



Theodor Zachariae

Beiträge zur Indischen Lexicographie

Theodor Zachariae

Beiträge zur Indischen Lexicographie

Theodor Zachariae

Beiträge zur Indischen Lexicographie

ISBN/EAN: 9783348087032

Hergestellt in Europa, USA, Kanada, Australien, Japan

Cover: Foto ©Thomas Meinert / pixelio.de

Weitere Bücher finden Sie auf www.hansebooks.com

BEITRÄGE

ZUR

INDISCHEN LEXICOGRAPHIE

VON

THEODOR ZACHARIAE.

BERLIN

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG

1883.

Vorwort.

Wenn trotz der grossartigen, von der indischen Ueberlieferung unabhängigen Leistungen auf dem Gebiete der Sanskritlexicographie in Europa jetzt noch einmal auf die Quellen zurückgegangen wird, aus denen einst Wilson sein Sanscrit Dictionary Calcutta 1819 zusammentrug, so hat dies seinen Grund darin, dass eine nicht unbeträchtliche Anzahl von falschen Angaben aus Wilson's Dictionary in die neueren Sanskritwörterbücher übergegangen ist.

Die falschen, von den alten Lexicographen nicht verschuldeten Angaben bei Wilson erklären sich theils aus der Fehlerhaftigkeit der Handschriften, die ihm und seinen Mitarbeitern zu Gebote standen, theils aus dem Mangel an Commentaren, welche allein die indischen Wörterbücher verständlich und brauchbar zu machen geeignet sind: aut in lexicis Indicis, quibus ille (Wilsonus) utebatur, nonnulla scribarum errore haud recte erant scripta, aut recte scripta falso intelligebantur, wie Stenzler in einer Beurtheilung des Wilson'schen Werkes sagt. Gestützt auf vortreffliche, bisher unbekannte oder unbenutzte Hilfsmittel habe ich mich bemüht, begangene Fehler zu berichtigen und falsch Verstandenes aufzuklären. Beiläufig habe ich Alles, was mir von Wichtigkeit zu sein schien, aus den Handschriften ausgezogen und für die indische Lexicographie nutzbar gemacht.

Nächst den handschriftlichen Hilfsmitteln verdanke ich am meisten dem Sanskritwörterbuch von Böhtlingk und Roth. Bei meinen oft recht mühevollen Untersuchungen ist es mir stets ein zuverlässiger Führer gewesen. Bemerken will ich nur, dass ich alle Stellen, die ich dem Wörterbuch entnommen, nachgeschlagen habe, soweit mir die citierten Werke zugänglich waren. Ich bin also für die Richtigkeit der Citate in den meisten Fällen selbst verantwortlich.

Ich habe zwar eine umfangreiche Literatur benutzt und für meine Zwecke ausgebeutet: aber viele Werke, insbesondere solche, die von den Commentatoren häufig angeführt werden, haben nicht berücksichtigt werden können, da sie mir nicht zu Gebote gestanden haben. Daher kommt es, dass zum Beispiel ein Bhavabhūti oder Rājasekhara von mir selten genannt wird.

Die einleitenden Worte über die indischen Lexicographen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie sollen nur zur Orientierung für Solche dienen, die mit der betreffenden Literatur weniger vertraut sind. Die von mir gelegentlich geäußerten Ansichten über das Alter der indischen Wörterbücher und ihr gegenseitiges Verhältniss sind die, welche sich mir im Laufe der Untersuchungen gebildet haben. Ob sie richtig sind oder nicht, das zu erweisen muss späterer Forschung vorbehalten bleiben.

Die gebrauchten Abkürzungen sind fast alle leicht verständlich. Einige von Hemacandra's Werken, die mir in guten Ausgaben oder Handschriften vorgelegen haben, werden besonders häufig citiert: H. an. bedeutet Hemacandra's Anekārthasaṃgraha, H. D. desselben Deśināmamālā u. s. w. Mit Trivikr. 3 oder 6 sind die Aufsätze gemeint, welche Pischel im dritten und sechsten Bande von Bezzenberger's Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen über die deśiśabdās bei Trivikrama veröffentlicht hat. — K. Z.

bedeutet Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, ZDMG. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, PWB. Petersburger Sanskritwörterbuch, AK. Amara-koṣa, nach Loiseleur Deslongchamps. Wilson's Dictionary citiere ich immer nach der ersten, Böhthlingk's Indische Sprüche nach der zweiten Auflage; den Raghuvamśa nach Shankar Pandit's Ausgabe, Kumārasambhava nach einer Bombayer Ausgabe von 1879, Kirātārjunīya nach der bekannten Ausgabe Calcutta 1814, Çiçupālavadhā nach einer Calcuttaer Ausgabe von 1847.

Herrn Dr. R. Rost danke ich für die Bereitwilligkeit, mit der er mir Bücher und Handschriften des India Office zur Benutzung überlassen hat, und dem Herrn Verleger für die schöne Ausstattung des Buches.

Greifswald, im September 1883.

Th. Zachariae.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1—31
<p>Die indischen Wörterbücher (Koça) S. 1—2. Ueber die Anordnung der Wörter in den homonymischen Glossaren und über die Art wie die Wörter erklärt werden 3—6. (Handschriftliche Hilfsmittel S. 6.) Die neueren Sanskritwörterbücher 6 ff. Das Petersburger Wörterbuch 7. Excurs: Indische Ausgaben der Koça 7—9. — Goldstücker's Dictionary 10—12. Der Çabdakalpadruma 13—16.</p>	
<p>Die Lexicographen sind missverstanden worden 17. Verwechselungen von Wörtern, Schwanken der Lesarten u.s.w. in älterer Zeit 18—22. Fehler im AmaraKoça an der Hand von Kshirasvamin's Commentar nachgewiesen 22—23.</p>	
<p>Es wird versucht, die Erscheinung zu erklären, dass die Koça viele unbelegbare Wörter und Wortbedeutungen enthalten 23 ff. Erfundene (künstliche) Sanskritwörter 24, sie gehen auf falsche Etymologien zurück 25. <i>nāsira</i> 25 bis 26. Die Anekārthakoça sind zum grossen Theile Sammlungen von Glossen zu bestimmten Stellen in indischen Werken 26—29 (und können daher zu kritischen Zwecken benutzt werden S. 26, Anm. 2). Bedeutungen für Ableitungen und Zusammensetzungen aufgestellt 30.</p>	
Bedeutungen für Ableitungen	32
Bedeutungen für Composita	32—36
<p>Für den ersten Theil eines Compositums 32—33. Für den zweiten Theil eines Compositums 33—34. Für ein ganzes Compositum 34. — Verkürzung von Compositis: <i>Bhīmasene Bhīmarat</i> und <i>Satyabhāmāyān Bhāmārat</i> 35—36.</p>	

	Seite
Bedeutungen für bestimmte Stellen	37—46
Allgemeines 37. Beispiele 38—42. Excurs: Das Kau- tilyaâstram 42—46.	
Zur Erläuterung der Worthedeutungen	47—53
Wichtigkeit der Commentare zu den homonymischen Glossaren 47—48. Beispiele 48 ff. <i>naya</i> und <i>naigama</i> 49. <i>sthâsaka</i> 51.	
Prakritica	53—69
Einleitende Bemerkungen 53 ff. Falsche Rückübersetz- ungen aus dem Prakrit ins Sanskrit 57. Prakritische Wörter im Sanskrit 58—60. Excurs: Versuch einer Etymologie von <i>prâghhâra</i> (<i>pubbhâra</i>) 60—64. — Prakrit- wörter in Hemacandra's Anekârthasaṃgraha 65—67. (Ety- mologie von <i>middha</i> 66. 67.) Deçîcabdâs bei Kshirasvâmin 67—69.	
Die Commentare zu den homonymischen Glossaren . . .	69—78
Halâyudhaṭikâ und Viçvaṭikâ 69. Der Commentar zu Mankha's Lexicon 70—71. Excurs: Einiges aus dem Mankhakoça 71 ff.; <i>vâtika</i> 73—74. — Mahendra's Com- mentar zu Hemacandra's Anekârthasaṃgraha 75 ff.; <i>tûyin</i> 76; Citate aus dem achten Sarga des Kumâra- saṃbhava 78.	
Verbesserungen zur Calcuttaer Ausgabe von Hemacandra's Anekârthasaṃgraha	78—93
Allgemeines 78. Falsche Wörter 79—80. Handschriften. 81—82.	
Index	94—98
Indische Werke und Autoren	99—100
Nachtrag	100



Die indischen Wörterbücher, mit denen die folgenden Blätter sich beschäftigen, zerfallen in zwei Hauptklassen, die synonymischen und homonymischen Wörterbücher (*koṣa*, *koṣha*). Jene sind Sammlungen von Wörtern, die eine und dieselbe Bedeutung haben (*ekārtha*, *saṁānārtha*); die homonymischen Glossare enthalten Wörter von mehr als einer Bedeutung (*anekārtha*, *nānārtha*). In einigen Werken wesentlich synonymischen Inhalts werden die Homonyma in einem besonderen Abschnitt behandelt.

Die indischen Koṣa sind metrisch abgefasst und stammen sämmtlich aus verhältnissmässig später Zeit. Die ältesten gehen vielleicht bis in's fünfte oder sechste Jahrhundert unserer Zeitrechnung zurück; die meisten sind später entstanden. Es lässt sich nichts Sicheres ausmachen: höchstens so viel, dass kein einziges der erhaltenen Wörterbücher älter sein kann als Kālidāsa, wenn es auch wahrscheinlich ist, dass schon vor dessen Zeit Lexica vorhanden gewesen sind.

Die Koṣa beschäftigen sich ausschliesslich mit der Aufzählung und Erklärung der Nomina (*nāmāni*) und Indeclinabilia (*avyayāni*). In einigen Werken wird zugleich angegeben, ob ein Wort Adjectiv¹ oder Substantiv ist, und ob ein Substantiv als Masculinum, Femininum oder Neutrum gebraucht wird. So in dem Nāmaliṅgānuçāsanam² des

¹ Wenn die indischen Lexicographen sagen wollen, dass ein Wort Adjectiv sei, so bedienen sie sich in der Regel der Ausdrücke *trishu* nämlich *triṅgeshu* 'in den drei Geschlechtern', *triṅgaka* 'dreigeschlechtig', *anyarat* 'wie ein anderes (Wort)' u. a. m.

² 'Die Lehre von den Wörtern und den Geschlechtern', nach der Erklärung der indischen Commentatoren. Während Amara die Lehre

Amarasiṅha, dem ältesten synonymischen Wörterbuche der Sanskritsprache, welches erhalten ist. Es geniesst noch heute in Indien das grösste Ansehen und wurde schon vor 75 Jahren durch den Druck veröffentlicht¹. Ein Supplement des Amara-Koṣa ist der Trikāṇḍaṣeṣha des Puruṣhot-tama.

Andere synonymische Wörterbücher sind:

Die Abhidhānaratnamālā des Halāyudha in fünf Büchern, deren letztes Homonyma enthält; herausgegeben von Th. Aufrecht, London 1861. Das Alter dieses Werkes ist nicht bekannt; wir wissen nur, dass es älter ist als

Der Abhidhānacintāmaṇi des Hemacandra (1088—1172), herausgegeben von Böhlingk und Rieu, St. Petersburg 1847.

An der Spitze der homonymischen Wörterbücher steht der Koṣa des Çāṣvata, herausg. von mir selbst, Berlin 1882. Die noch nicht gedruckten Wörterbücher des Dharaṇidāsa und Ajayapāla stehen dem Çāṣvatakoṣa nach Umfang und Inhalt sehr nahe: ob auch der Zeit nach, ist ungewiss.

Auch der Kaschmirer Maṅkha (12. Jh.), dessen Lexicon von Bühler aufgefunden worden ist, hat Vieles wörtlich aus dem Çāṣvatakoṣa entlehnt. Fast gleichzeitig mit Maṅkha verfasste Maheçvara den Viçvaprakāṣakoṣa (datiert 1111 n. Chr.), und wenig später schrieb Hemacandra den Anekārthasaṃgraha.

Endlich ist die Medinī zu nennen. Die Zeit des Werkes und der Name des Verfassers sind unbekannt; er selbst nennt sich Medinikara in den Schlussversen, wo zugleich eine grosse Anzahl von Sanskritwörterbüchern, die er benutzt haben will, aufgeführt wird².

vom Geschlecht der Wörter in sein Werk verarbeitet hat, verweist uns Hemacandra in der Einleitung zu seinem synonymischen Wörterbuche auf sein Liṅgānuṣāsanam; v. 19: *liṅgam jñeyam liṅgānuṣāsanāt*.

¹ Der Anfang des Werkes erschien zu Rom 1798; vgl. Gildemeister, Bibl. Sanskr. Specimen, p. 109.

² Vgl. Indian Antiquary I, 341—42. Einen Versuch, die Zeit der Medinī zu bestimmen, macht Bhandarkar, Mālatīmādhava, Preface, p. XIII.

Da im Folgenden hauptsächlich von den zuletzt genannten homonymischen Glossaren die Rede ist, so sind einige Bemerkungen über die Einrichtung derselben, und über die Art wie die Wörter erklärt werden, wohl am Platze.

Die Inder führen die Wörter nach drei verschiedenen Principien auf; einmal nach dem Raume den die Erklärung eines Wortes in Anspruch nimmt, also nach dem Umfang des 'Artikels'. So beginnt ein Werk z. B. mit den vieldeutigen Wörtern und schliesst mit den Wörtern die nur wenig, zwei oder drei, Bedeutungen haben; oder umgekehrt.

Das zweite Princip ist die Anordnung nach dem indischen Alphabet: entweder — damit hat man wohl begonnen — nach den Endconsonanten der Wörter, oder nach den Anfangsbuchstaben, oder endlich nach Endconsonanten und Anfangsbuchstaben zugleich.

Das dritte Princip ist die Anordnung der Wörter nach der Zahl ihrer Silben.

In einigen Werken sind die Wörter ausschliesslich nach dem einen oder dem andern Princip geordnet, in anderen nach verschiedenen Principien zugleich. So werden in Hemacandra's Anekârthasamgraha die Wörter zunächst nach der Silbenzahl in sechs Abtheilungen geschieden. Innerhalb dieser Abtheilungen werden die Wörter nach den Endconsonanten, und schliesslich nach dem Anlaut¹ aufgeführt. An der Spitze der zweiten Abtheilung z. B. steht das zweisilbige Wort *arka*, welches mit dem ersten Consonanten *k* endigt und mit dem ersten Vocale *a* anlautet. Eine genauere alphabetische Anordnung der Wörter scheinen die Inder nie versucht zu haben².

In den ältesten homonymischen Wörterbüchern wurde ein Wort vermuthlich in der Weise erklärt, dass Wort und

¹ Auffällig *raktapâda* H. an. 4, 140 zwischen *catuslipada* und *janapada*.

² Ueber die Anordnung der Wörter im Viçvakoça vgl. Aufrecht, Catalogus p. 188; — über die verschiedenartige alphabetische Anordnung in lateinischen Glossaren G. Löwe, Prodromus corp. Gloss. latinorum p. 22. 129.

Wortbedeutungen im Nominativ neben einander gesetzt wurden. Hierbei fand Wiederholung des *anekârtha* (des Wortes, das mehr als eine Bedeutung hat) Statt, z. B. Çâçvata 629

uro vaksha uraḥ gresbṭham

d. h. *uras* bedeutet 'Brust', und 'das Beste' (nämlich am Ende eines Compositums). Diese Wiederholung des *anekârtha* ist im Çâçvatakoça sehr gewöhnlich und hier vielfach geradezu nothwendig, da die Wörter nicht alphabetisch, sondern nur nach dem Raume den die Erklärung einnimmt, geordnet sind; wenn in dem eben gegebenen Beispiele *uras* nicht doppelt gesetzt wäre, so könnte man zweifeln, welches Wort der Lexicograph erklären will. Dagegen ist in einem Wörterbuche, wo eine alphabetische Reihenfolge beobachtet wird, ein Irrthum ausgeschlossen, wenn mehrere Wörter im Nominativ neben einander stehen, z. B. im Anekârtha-Abschnitt des Amarakoça 142

vaṇikpathaḥ puram vedo nigamaḥ;

hier wird *nigama* erklärt, denn die Worte stehen in dem Abschnitt, welcher die mit *m* endigenden Nomina behandelt¹.

Die Wiederholung des *anekârtha* geschieht übrigens in älteren Werken öfters, in jüngeren ausschliesslich zu dem Zweck, um auf bequeme Weise zu zeigen, dass ein Wort in gewissen Bedeutungen Masculinum, Femininum oder Neutrum ist, z. B.

mitram suhṛdi mitro 'rke

d. h. *mitra* 1) neutr., Freund; 2) masc., Sonne. —

Schon in den ältesten Wörterbüchern, welche uns erhalten sind, findet ein Schwanken in der Art wie die Wörter erklärt werden Statt: entweder Wort und Wortbedeutungen werden im Nominativ neben einander gesetzt², oder die

¹ In der Regel hat Amara in den Füllen, wo die Wortbedeutungen im Nominativ stehen, den *anekârtha* an die Spitze des Artikels gestellt und so jeden Irrthum unmöglich gemacht.

² Sehr häufig werden die Bedeutungen eines Wortes zu einem Compositum verbunden: *keçavan keçavathyrshṇam* u. s. w. Çâçv. 595 ff., Halây. 5, 54, AK. III, 4, 3. 16 und öfters; vgl. Çâçvata, Einleitung, p. XIV. XV.

Bedeutungen erscheinen im Locativ. In späteren Wörterbüchern wird es nun zur Regel, dass der *anekârtha* im Nominativ, die Bedeutungen aber im Locativ stehen. Diese Regel wird z. B. im Ajayakoça mit Strenge durchgeführt.

Es wurde oben angedeutet, dass in einigen Werken die Erklärung eines Wortes einen bestimmten Theil des Verses ausfüllt; einen Viertelvers (*pâda*), einen halben Vers (*ardhaçloka*), $\frac{3}{4}$ Vers (so z. B. im Ajayakoça); oder endlich einen ganzen Vers (*çloka*). Die Lexicographen geben gewöhnlich an, entweder in der Einleitung, oder im Innern des Werkes beim Beginn eines neuen Abschnittes, wie viel Raum dem *anekârtha* mit seinen Bedeutungen zugemessen ist. So sagt Dharapidâsa in der Einleitung zu seinem Koça:

pâdaiḥ pâdadvayaiḥ çlokair anekârthasamuccayaḥ . . .

Vgl. Çâçvata, v. 794:

çlokapâdair ito vakshye¹.

Zur Ausfüllung des Verses oder Versgliedes (*pâdapûraṇa*) werden, wenn der *anekârtha* und seine Bedeutungen den Raum nicht ganz ausfüllen, gewisse Wörtchen oder Phrasen verwendet, wie z. B. *kathiyate sadbhīḥ*, *pracakshate prajñāḥ* u. s. w. Manche Lexicographen, besonders die älteren, lieben es überhaupt, sich etwas breit auszudrücken; sie gebrauchen sogar ganze Sätze zur Erklärung eines Wortes². Andere Lexicographen streben nach Kürze, verwerfen das unnütze Beiwerk und beschränken die Erklärung des *anekârtha* nicht auf einen bestimmten Theil des Verses. Um nun Irrthümern vorzubeugen, um zu verhindern, dass man Bedeutungen zu einem Worte ziche, zu dem sie nicht gehören, wenden sie hauptsächlich zwei Mittel an — entweder beide zugleich oder eines allein —, nämlich:

1) Die Partikeln *atha* und *tu*; wenn ein Wort *atha* vor sich oder *tu* nach sich hat, so darf es nicht zum Vorhergehenden gezogen werden:

tvantâthâdi na pûrvabhâk.

¹ Vgl. Dhanapâla's Pâiyalacchī 94: *itto nâmaggâman gâhâcalanesu cintemi*.

² Vgl. z. B. Çâçvata 121; Aufrecht, Halâyudha, Preface, p. VI.

2) Der *anekârtha* tritt an die Spitze des Artikels, die Bedeutungen folgen nach:

uddeçyavacanam pûrvaṃ, paçcâd arthaprakâṣanam¹.

Ehe ich weiter gehe, habe ich die Hülfsmittel kurz anzugeben, die ich bei den nachfolgenden Beiträgen zur indischen Lexicographie vorzugsweise benutzt habe. Es sind im Wesentlichen dieselben, die in der Einleitung zum Çâçvatakoça p. VIII ff. (vgl. XXXIII, XXXIV) aufgeführt sind.

1) Kshîrasvâmin's Commentar zum Amarakoça, Handschrift des India Office, No. 2776; vgl. Aufrecht in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges. Bd. 28, S. 103 ff.

2) Der Commentar zum Mañkhakoça, Handschrift des Deccan College, Poona, Sammlung von 1875—76 No. 337; unvollständig.

3) Mahendrasûri's Commentar zu Hemacandra's Anekârthasaṃgraha, aus dem Deccan College (1875—76 No. 702). Die Handschrift besteht aus 184 Blättern, wovon Bl. 73—124 spätere Ergänzung zu sein scheinen. Auf Blatt 1—72 ist die Schrift an vielen Stellen verwischt oder abgeschabt und daher unleserlich; am besten ist die zweite Hälfte der Handschrift erhalten.

Ich wende mich jetzt zu den modernen Sanskrit-Wörterbüchern, in der Absicht, ihr Verhältniss zu den indischen Koça zu besprechen.

Von europäischen Wörterbüchern, in denen die indischen Koça berücksichtigt und verwerthet worden sind, sind hauptsächlich zwei zu nennen: Das grosse Petersburger

¹ Genaueres über die indischen Lexicographen findet man in Colebrooke's Miscellaneous Essays ed. Cowell II, 16 ff. 46 ff., in Wilson's Vorrede zu seinem Sanskritwörterbuch Calcutta 1819, in Aufrecht's Catalog der Oxforders Sanskritthss., und in der Einleitung zu meiner Ausgabe des Çâçvatakoça Berlin 1882.

Sanskrit-Wörterbuch, und Goldstücker's Dictionary, Sanskrit and English, eine Neubearbeitung von Wilson's Dictionary.

Im PWB. sind die Angaben der indischen Lexicographen nach den Ausführungen Bd. I S. III — wovon ich übrigens jedes Wort unterschreibe — durchweg berücksichtigt worden, aber immer, was nicht genug hervorgehoben werden kann, mit Vorsicht und Kritik¹. Wenn so viele falsche Wortbedeutungen, ja sogar einige falsche Wörter in das PWB. ihren Weg gefunden haben, so ist der Grund in der grossen Fehlerhaftigkeit und Unzuverlässigkeit der Calcuttaer Ausgaben gewisser Wörterbücher zu suchen.

Leider ist seit der Zeit, wo auf Colebrooke's Veranlassung in Calcutta vor mehr als 70 Jahren einige der wichtigsten und bekanntesten Koça im Druck erschienen, fast gar nichts geschehen für die Neubearbeitung derselben, oder für eine Herausgabe noch unedirter Werke. Sollte in Indien wirklich etwas Nennenswerthes erschienen sein, so ist es nicht nach Europa gekommen und mir nicht bekannt geworden². Doch muss ich erwähnen, dass in Benares 1873 eine lithographierte Ausgabe von sechs Wörterbüchern (Śaṭkoṣaśaṃgraha) erschienen ist, worunter sich auch der Viçvakoça befindet. Der Herausgeber

¹ Wie sich fast auf jeder Seite des Wörterbuches zeigt, vgl. z. B. Bd. I p. 11 Anmerkung. Ich will beiläufig bemerken, dass die Angabe der Medinī, *avasara* bedeute auch *mantrabheda*, vermuthlich aus Viçva 1662 stammt, wo aber *mantrabheda* natürlich zur Erklärung des Wortes *pratisara* gehört.

² Der Amarakoça ist in Indien oft gedruckt worden; hervorzuheben ist die Bombayer Ausgabe (1877) mit dem Commentar des Maheçvara, die ich unter der Bezeichnung 'Amara ed. Bomb.' citiere. Eine kritische Bearbeitung des Amarakoça, die sich hauptsächlich auf die Commentare des Kṣhīrasvāmin und des Rāyamukuta zu stützen hätte, fehlt aber noch: Aufrecht, Catalogus p. 183^b. Eggeling bemerkt in der Vorrede zu seiner Ausgabe von Vardhamāna's Gaṇaratnamahodadhi, dass 'a critical edition of Kṣhīrasvāmin's commentary would form a valuable contribution to Sanskrit philology'; ich schliesse mich diesem Urtheil an und hoffe, dass sich in Indien, wo Material vorhanden ist, ein Herausgeber dieses Commentares finden wird.

scheint für letzteres Werk eine recht leidliche Handschrift benutzt zu haben, wie sich mir bei näherer Prüfung ergeben hat, und ich habe daher geglaubt, diese Ausgabe trotz ihrer Fehler und Mängel in der vorliegenden Arbeit citieren zu können.

Von Neubearbeitungen, die in Indien erschienen sind, scheint mir allein eine neue Ausgabe der *Medinī* eine Erwähnung zu verdienen, freilich nicht, um auf ihre Vorzüge, sondern um auf ihre Mängel aufmerksam zu machen. Sie führt den Titel: *Medinī, or a dictionary of homonymous words. Edited by Somanātha Mukhopādhyāya. Calcutta: New Sanskrit Press. 1869.* Wohl mag sich der beschiedene indische Gelehrte bei seiner Arbeit grosse Mühe gegeben haben: ich kann mich aber mit seinen kritischen Principien nicht ganz einverstanden erklären und glaube, dass die Resultate von Somanātha's Arbeit diejenigen nicht befriedigen werden, welche gleich mir in die Lage kommen, indische Wörterbücher zu benutzen. Somanātha hat, wie er in der Vorrede sagt, den Text der *Medinī* nach vier Handschriften hergestellt, darunter zwei 'very old and accurate'; in zweifelhaften Fällen, in order to remove palpable blunders and to ascertain the genuineness of the texts of the manuscripts, hat er u. a. Aufrecht's Ausgabe des *Halāyudha*, Böhlingk und Roth's *Sanskritwörterbuch*, und Wilson's *Dictionary* zu Rathe gezogen. Die Benutzung von Aufrecht's *Halāyudha* und dem PWB. gereicht Somanātha zur Ehre; wie konnte er aber, wenn es sich darum handelt, eine zuverlässige Ausgabe der *Medinī* herzustellen, Wilson's *Dictionary* 'throughout' consultieren? Umgekehrt; wir wollen Wilson's *Dictionary* mit Hilfe guter Handschriften und Ausgaben derjenigen *koṣa*, die der Arbeit von Wilson zu Grunde gelegen haben, verbessern. Auch 'the printed copy' — vermuthlich doch die Calcuttaer Ausgabe von 1807 — hätte Somanātha lieber nicht benutzen sollen. Dagegen muss man sich fragen: hat Somanātha die der *Medinī* am nächsten verwandten homonymischen Glossare, vor allen den *Viṣva*, bei der Feststellung des Textes vor-

glichen? Hat er sich etwa durch das wenig günstige Urtheil¹ Medinikara's über den Viçva von einer Benutzung dieses Werkes abhalten lassen, oder hat er sich kein Manuscript verschaffen können? Ein künftiger Herausgeber der Medinî wird sich der Pflicht, den Viçva durchweg zu vergleichen, nicht entziehen können.

Kurz, Somanâtha's Ausgabe der Medinî kann den Ansprüchen, die wir jetzt an die Neubearbeitung eines Koça stellen müssen, nicht genügen. Oder wenn sich aus guten Handschriften wirklich kein anderer Text als der bei Somanâtha vorliegende herstellen lässt, so ist die Medinî keineswegs 'a book of unquestionable accuracy', wie Somanâtha meint, sondern ein Werk das Fehler und Flüchtigkeiten aller Art enthält. Doch ich glaube nicht, dass Medinikara z. B. *kalyâna* mit *svarga*², oder *pârçva* mit *cakropânta*³ erklärt hat.

Um mein hartes Urtheil über Somanâtha's Buch etwas zu mildern, füge ich noch hinzu, dass Somanâtha Varianten gegeben hat, freilich nicht häufig: dass er sich bemüht hat, zu der Erläuterung⁴ der Wortbedeutungen Einiges beizutragen; und dass er allerdings den mangelhaften Text der Calcuttaer Ausgabe von 1807 an vielen Stellen richtig verbessert hat.

Ich wende mich jetzt zu Goldstücker's Dictionary.

¹ Vgl. Aufrecht, Catalogus, p. 188^b.

² *kalyânam akshayaścarge* ed. Calc. 1807, *akshaye svarge* Somanâtha. Dass hier ein Fehler vorliegt — sei es nun dass er von den Herausgebern, oder den Abschreibern der Handschriften, oder von Medinikara selbst begangen worden ist, ergiebt sich mit Sicherheit aus Çâçv. 247 *kāñcanam akshayam*. Vgl. noch Wilson's Dict. (erste Auflage) unter *kalyâna*, wo die Bedeutung 'Himmel' nicht gegeben wird, sondern vielmehr 'Gold' (*starna*) nach Hemacandra.

³ So beide Calcuttaer Ausgaben; die richtige Lesart ist *cakropâya*, vgl. zu Çâçv. 418.

⁴ Die Richtigkeit einzelner Erläuterungen muss ich bis auf Weiteres bezweifeln. Trägt Somanâtha in den übrigens sehr spärlichen Anmerkungen sein eigenes Wissen vor oder copirt er die marginal notes (Preface p. 2) der einen alten Handschrift?

Goldstücker hat in seiner unvollendet gebliebenen Neubearbeitung von Wilson's Wörterbuch die indischen Koça überall berücksichtigt; zuweilen vielleicht über Gebühr, wie z. B. sein Artikel *Abhiçhyayâdava* zeigt. Er hat auch, wie man besonders auf den letzten Bogen sehen kann — auf den ersten Bogen zeigt sich kaum eine Spur von Nachprüfung — Kritik an den Angaben Wilson's geübt und Fehler in den Calcuttaer Ausgaben der Koça verbessert. Allein obwohl Goldstücker, wie bekannt, die Londoner Handschriften der Koça benutzte und so im Stande war manchen Fehler zu verbessern: das handschriftliche Material war, wie Goldstücker selbst einmal zugesteht (p. 119), zu ungenügend, um überall das Richtige erkennen zu lassen, und vor allem fehlte es Goldstücker an Commentaren zu den homonymischen Glossaren. Nur ein Commentar kann eine zweifelhafte Lesart sicher stellen, oder über die Art, wie wir das Ueberlieferte zu verstehen haben, Aufschluss geben.

Ich lasse einige Beispiele folgen, hauptsächlich um zu zeigen, wie Goldstücker aus Mangel an Commentaren, trotz seines reichen handschriftlichen Materiales, das Richtige nicht fand, nicht finden konnte; und bei dieser Gelegenheit wird es möglich sein, einige falsche oder mindestens sehr zweifelhafte Angaben, die in unseren Wörterbüchern einen Platz gefunden haben, hoffentlich für immer daraus zu entfernen.

añjana, ntr., erhält u. a. die Bedeutungen 5. Night 6. Fire. Die Bedeutung 'Feuer' welche, soviel ich weiss, auf einem Citat aus dem Viçvakoça im Çabdakalpadruma beruht (sie fehlt bei Wilson), bezweifle ich. Mehr kann ich nicht sagen, da ich nicht weiss, wie die betreffende Stelle im Çabdak. lautet. Wahrscheinlich heisst es dort *añjanam agnau*, während andere Koça *añjanam aktau* haben. Aus diesem *aktau* ist die Bedeutung 'Nacht' hervorgegangen. Goldstücker fasst nämlich *aktau* als Locativ von *aktu* Nacht. Dieses *aktu* ist aber vedisch, und es wäre doch höchst

auffällig, wenn die indischen Lexicographen ein vedisches Wort zur Erklärung eines gewöhnlichen Sanskritwortes verwendet hätten. *aktan* ist vielmehr Locativ von *akti* 'das Salben', die Handlung des Salbens (anointing, vgl. *añjana* Bedeutung 1 bei Goldstücker). Die Lexicographen erklären *añjana* das Salben mit *akti*, wie z. B. *mārjana* das Abwischen mit *mārśṭi*. Richtig daher Somanātha in seiner Ausgabe der *Medinī* p. 110: *aktir mrakṣaṇam*. Mahendrasūri bemerkt: *aktir dhātvarthamātram*.

aṭṭa, dry, Goldstücker Dict. p. 30. Diese Angabe geht auf die *Medinī* zurück, wo allerdings beide Calcuttaer Ausgaben *aṭṭam bhakte ca gushke* bieten. Ich halte das nicht für richtig¹. Denn im *Viçvakoça*, der ohne Zweifel eine der Hauptquellen der *Medinī* ist, steht v. 399 *cutushke* statt *ca gushke*, eine Lesart, die meines Erachtens vollkommen gesichert wird durch Hem. an. 2, 80 *cutushkabhaktayoḥ*². Auch Mankha kennt die Bedeutung 'trocken' nicht:

atyarthagrhyayor aṭṭaḥ siddhāne³ ca vapikpathe.

Uebrigens ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass im *Viçva*, Hem. an. und in der *Medinī* eine Verwechselung von *aṭṭa* und *ghaṭṭa* einerseits, und von *gushka* und *gulka* andererseits vorliegt⁴.

adhvan bei Goldstücker 4. A place (perhaps, a place where four roads meet). 5. A branch or school of the Vedas or sacred literature. — Hierzu wird bemerkt: The two last meanings of this word are rather unsettled through the variety of readings in the native dictionaries from which they are taken; some read the best reading, however, that which has been adopted in the present translation,

¹ Trotz Prakṛt *aṭṭai gushyati*, vgl. S. Goldschmidt in Kuhn's Zeitschrift f. vgl. Sprachforschung 26, 110.

² Mahendra: *cutushkaḥ sraṣṭikādih, catuṣpatham vā* (vgl. *caukka* Hem. Dec. 3, 2); *bhaktam godhūmādicūṛṇam*.

³ *siddhāne, manḍikādan*, Comin.

⁴ *Dharaṇikoça* (I. O. 1511; mangelhafte Hs.): *aṭṭam gulke ca bhakte ca*. Mankha erklärt *ghaṭṭa* mit *gulkaḍeṣu* und *taropāya*.

seems to be this: *saṃsthāne cāstravatskandhē*. Dennoch ist *sāsravaskandhē* (vgl. Viçva 1082) die allein richtige Lesart, wie aus Mahendrasūri's Commentar, den ich weiter unten mittheile, hervorgeht; auch giebt die Londoner Handschrift von Hemacandra's Anekārthasaṃgraha I. O. 2533 einige Glossen, welche zeigen, dass wir es nicht mit einer Schule der Vedas, sondern mit einem philosophischen Kunstausdruck zu thun haben. Vielleicht war die genannte Handschrift Goldstücker nicht bekannt. Kenner der Jainalehre werden wissen, was Hemacandra mit *sāsravaskandha* meint. Mir selbst ist der Ausdruck *alhvān* in der von den Lexicographen gelehrten Bedeutung nicht begegnet.

amati. Goldstücker giebt dem Worte, nach den indischen Lexicographen, u. a. die Bedeutungen Time und The moon. Diess mag richtig sein, denn im Viçva (lithogr. Ausgabe 778) steht in der That *amatih kālucandrayoh*, und Medinikara hat ganz sicher *candra* vor sich gehabt, sonst hätte er nicht *himadidhiti* (kaltstrahlend d. i. Mond) übersetzt. Es fragt sich nur, ob gute alte Handschriften des Viçva *candra* haben oder nicht, und ob die Lesart auch gesichert wird durch einen Commentar, der später vielleicht einmal aufgefunden wird. Jedenfalls hat Hemacandra im Viçva oder sonstwo *caṇḍa* gelesen und *caṇḍa* in sein Werk aufgenommen, wie auch Goldstücker (p. 342) in einer Londoner Handschrift von H. an. *caṇḍa* vorfand. Hätte Goldstücker einen Commentar benutzen können, so wären seine Zweifel an der Richtigkeit dieser Lesart zerstreut worden. Mahendrasūri leitet *amati* von der Wurzel *am* ab und sagt, das Wort bedeute 1) als masc. *kāla* d. h. Yama, der Todesgott; 2) als Adjectiv: heftig, ungestüm. — Diese Erklärung hat keinen grossen Werth: es scheint mir aber, dass die Lesart *caṇḍa* vor *candra* den Vorzug verdient.

Von den modernen, in Indien gedruckten Wörterbüchern muss Rādhākānta's Çabdakalpadruma (Gildemeister

Bibl. Sanskr. p. 152) wegen der Excerpte aus den Koça einer Besprechung unterzogen werden. Ich kann über dieses Werk zwar nur nach den Citaten im PWB. urtheilen; doch diese genügen für meinen Zweck. Zunächst muss bemerkt werden, dass die Bearbeiter des Çabdakalpadruma sehr mangelhafte Handschriften der Koça benutzt haben. Weiter müssen wir den indischen Gelehrten daraus einen Vorwurf machen, dass sie die Koça ohne Verständniß und ohne Kritik excerpiert und Wortbedeutungen in ihr Werk aufgenommen haben, für die die indischen Lexicographen nicht verantwortlich sind.

Der Ajaya koça. — Wer einen indischen Koça benutzen will, muss sich mit der Einrichtung desselben vertraut machen. Diese Vertrautheit erwirbt man sich entweder durch ein kurzes Studium des betreffenden Werkes, oder, weit bequemer, durch einen Blick in die Einleitung, welche die indischen Lexicographen in der Regel ihren Wörterbüchern vorausgeschickt haben.

Ajayapâla sagt uns in den Einleitungsversen zu seinem homonymischen Glossare unter Anderem, dass die Wörter nach den Anfangsbuchstaben geordnet seien; dass das Wort, welches er erklärt, immer im Nominativ stehe, die Wortbedeutungen dagegen immer im Locativ. Und weiter: das im Nominativ stehende Wort (der *anekârtha*) befindet sich immer am Anfang (*âdau*) des Artikels, und zwar fällt der Anfang eines Artikels mit dem Anfang eines Verses oder Vertheiles zusammen. Ajaya beginnt mit den Wörtern¹, deren Erklärung einen ganzen *çloka* (vier *pâda*) in Anspruch nimmt; zuweilen wird der vierte *pâda* eines *çloka* mit der Erklärung eines Wortes von nur zwei oder drei Bedeutungen ausgefüllt, z. B.

anantaṃ khe 'nanto vishṇau çeshe 'nantaṃ matâ bhuvi
durâlabhâyâṃ durvâyâṃ, apatyâṃ putradhîdayoh.

¹ Aufrecht, Catalogus, p. 187: Primum Ajaya ab iis vocabulis incipit, quae toto disticho, deinde ea tractat, quae versu, vel dimidiato versu tractanda erant, particulas ultimo cujusvis capitis loco ponit.

Dann folgen die Wörter, deren Erklärung einen halben *çloka*, endlich die, deren Erklärung nur den vierten Theil eines *çloka*, einen *pâda*, erfordert.

Die von mir benutzte Handschrift des Ajayakoça (I. O. 809, in bengalischer Schrift) ist modern, nicht ohne Lücken und vielfach incorrect, wie man aus den nachfolgenden Anführungen sehen kann. Doch genügt die Hs., um verschiedene Versehen, welche die Herausgeber des Çabdakalpadruma begangen haben, zu berichtigen.

sûda (Koch) erhält im PWB. nach Ajayapâla im ÇKDr. die Bedeutungen *sârathya*, *aparâdha*, *pâpa* und *lodhra*. Wie geht das zu? In meiner Handschrift des Ajaya heisst es:

*sûdah syât saha sûpena sûpakâre ca temane
sâravakhyâparâdhe ca lodhre pâpe ca paṭhyate.*

Wir befinden uns hier in dem Abschnitt, der die mit *s* anlautenden Wörter behandelt, da wo jeder Artikel einen halben *çloka* ausfüllt. Folglich muss mit *sârava* ein neuer Artikel beginnen, und zwar ist *sârava*; weil es am Anfang (*âdau*) steht, das Wort welches Ajaya erklärt. Dieses Wort muss ein Synonym von *lodhra* sein; ein solches ist aber *sâbara* (*çâbara* gewöhnliche Schreibung), wie jedes synonymische Wörterbuch an die Hand giebt. Ajaya erklärt also im zweiten Hemistich 'das Wort *sâbara*' (*sâbarâkhyâ*).

saṁbhrama wird im Çabdakalpadruma mit *sûtra* erklärt, nach Ajaya, wo die Stelle nach meiner Handschrift so lautet:
*saṁbhramo bhayasamvegagauravesṣu mahâbhrame
sûtre ca sūcanâ dr̥ṣṭau vyadhane 'bhinaye tathâ.*

Die Herausgeber des Çabdakalpadruma haben *sûtra* zur Erklärung von *saṁbhrama* gezogen. Scheinbar sind sie im Recht, aber nur scheinbar; denn hätten sie bedacht, dass mit *sûtre ca* ein neuer Artikel beginnt, und dass der *anekârtha* im Nominativ am Anfang des *pâda* stehen muss, so würden sie *sûtra* nicht zu einer Bedeutung von *saṁbhrama* gestempelt haben und mit uns zu der Ueberzeugung gelangt sein, dass in *sûtre ca* ein Fehler steckt.

Wir könnten uns bei der Erkenntniss, dass *sûtre ca* falsch ist, beruhigen. Doch wir wollen noch einen Schritt weiter gehen und die vorliegende Stelle so gut wie die vorige verbessern.

Die Lexicographen, auch diejenigen, welche nach dem Alphabet ordnen, erklären öfters Wörter, die der Etymologie oder der Bedeutung nach eng zusammengehören, in einem und demselben Artikel; so vorhin *sûda* und *sûpa*¹. Dieser Fall liegt hier vor, und wie unsere Stelle zu verbessern ist, ergiebt sich aus Çâçvata 197 *sûcâ sûcanâvat*. Man lese im Ajayakoça:

sûceva (sûcâ iva) sûcanâ

d. h. Wie *sûcâ*, so bedeutet *sûcanâ*

Mahâmuni wird im Çabdakalpadruma nach Ajaya mit *Kṛpa* und *Kāla* erklärt. Diess ist nicht richtig. Denn an der betreffenden Stelle wird *mahâmuni* gar nicht erklärt, das Wort gehört vielmehr mit zu der Erklärung von *matsara*.

kuhara soll nach Ajaya im Çabd. bedeuten: Ohr; Kehle; Kehllaut; Nähe. Die Stelle lautet in meiner Handschrift:

kubanâ dambha — ryyâyâṃ kuharas tathâ (sic)

kubaram gahvare karṇe kaṇṭhaçabde 'gale 'ntike.

Die Erklärung von *kuhara* schliesst mit *karṇe*, wofür vermuthlich *raṇḍhre* zu lesen ist. Mit *kaṇṭha* (lies: *kaṇṭhah*) beginnt ein neuer Artikel; das Wort *kaṇṭha* erhält die Bedeutungen *çabda*, *gala*, *antika*.

Dem Worte *sthiradaṇṣhṭra* (eigentl. feste Fangzähne habend) wird im Çabd. die Bedeutung 'Laut' (*śhvanî*) beigelegt. Diese unglaubliche Angabe — was die Herausgeber des Çabd. vor sich gehabt haben kann ich nicht wissen — entstammt folgender Stelle im Ajayakoça:

sthiradaṇṣhṭradhvanîḥ khyâto bhujaṃgâdivarâhayaḥ,

¹ Vgl. *sûdah sîparad ishyate* Çâçv. 530, *bhûmir bhâr iva* 557; *chidraṇ ricararandhrarat* Hem. an. 2, 422, *airârati çatahrudâ yathâ* 4, 104. Vgl. Çâçvata, Einleitung. p. XIX.

d. h. das Wort (*dhvani*) *sthīraśāśīkṣā* bedeutet: 1) Schlange u. s. w. 2) Eber; vgl. oben *sūbarākhya*; *karaṇākhya* Çâçv. 36, *pratisaradhvani* 66, *pauruṣayupaḍa* 98; *atyayaçabda* Hāḷāy. 5, 40 u. s. f.

Diese Proben reichen hin um zu zeigen in welcher flüchtiger Weise die indischen Gelehrten den Ajayakoça excerpiert haben; sie berechtigen uns auch, allen sonstigen Mittheilungen des Çabdakalpadrūma aus bisher ungedruckten Koça ein gewisses Misstrauen entgegen zu bringen.

Dies gilt besonders von den Mittheilungen aus dem Dharanikoça. Auch dieses Wörterbuch haben die Herausgeber des Çabd. in einer schlechten Handschrift benutzt; sie kann nicht viel besser gewesen sein, als die mir vorliegende, I. O. 1511. So soll nach der Dharāṇi im ÇKDr. *vyavāya* = *çuddhi* sein (daher die Bedeutung purity bei Wilson); auch meine Handschrift liest so: man verbessere *antardhi* (das Dazwischentreten), vgl. Çâçv. 681.

Einen Fall besonders zu besprechen, ist vielleicht der Mühe werth. *vāhika* soll nach der Dhar. bedeuten: 1) Karren u. s. w. 2) eine grosse Trommel. Die Herausgeber des Çabd. können für diese Angabe kaum verantwortlich gemacht werden, denn auch meine Hs. liest:

vāhikau dhakkagovāhau.

Aber die Worte müssen meiner Ansicht nach verbessert und anders gefasst werden. Ich suche in *vāhika* das Wort *vāhika* (*bāhika*), in *dhakka* sehe ich *thakka*, worüber Kern in den Indischen Studien XIV, 396. 397 ausführlich gesprochen hat¹, und was *govāha* anbetrifft, so verweise ich der Kürze wegen auf Ujvaladatta zu Un. IV, 25, vgl. auch Weber Ind. Stud. XIII, 367.

Die bisher gegebenen Beispiele zeigen, dass man den indischen Lexicographen vielfach Unrecht gethan hat. Aus schlechten Ausgaben und schlechten Handschriften der

¹ Vgl. Hem. Dec. p. 80, 1: *dhūrtah | thaku ity arthah.*

Koça sind eine ganze Reihe von falschen Wortbedeutungen in die neueren Sanskritwörterbücher übergegangen. Ausserdem ist das Verständniss des richtig Ueberlieferten durch den Mangel an Commentaren erschwert worden.

Weiter haben die indischen Lexicographen selbst, zumal die älteren, durch unklare Ausdrucksweise zu Irrthümern, zu falscher Auffassung ihrer Worte, Anlass gegeben.

Im Çâçvatakoça 334 wird das Wort *sudhâ* folgendermassen erklärt:

gaṅgeshtîkâsnuhîmûrvâpîyûsheshu sudhâ smṛtâ¹.

Wie soll man interpretieren? Es liegt nahe, die Worte so zu fassen: *sudhâ* bedeutet 1) Ganges 2) *ishtîkâ* (*ishtakâ*) Backstein 3) *snuhî* Wolfsmilch u. s. w. Aber es ist eine andere Auffassung möglich: *sudhâ* bedeutet 1) *gaṅgeshtîkâ* 2) *snuhî* u. s. w. — Welche Auffassung ist die richtige?

In Wilson's Dictionary werden dem Worte *sudhâ* u. a. die Bedeutungen The Ganges und A brick beigelegt, und zwar nach der Medinî. In der Medinî ist es allerdings möglich, die genannten beiden Wortbedeutungen herauszudeuten. Die Medinî wurde leider von Wilson über Gebühr berücksichtigt — it constitutes, sagt er (Dictionary, Preface, p. XXX), after the Amra Cosha the basis and bulk of my labours. Aber es giebt andere, ältere Wörterbücher — die übrigen Wilson und seinen Mitarbeitern zugänglich waren — in denen die oben angeführte Stelle meines Erachtens richtig verstanden, d. h. *gaṅgeshtîkâ* als eine Bedeutung gefasst worden ist.

So erklärt zunächst Ajaya das Wort (in der Londoner Hs., verbessert nach Râyamukûṭa zu AK. III, 4, 104):

sudhâ gaṅgeshtîkâcârṇasnuhîshv amṛtamûrvayoh.

Ein Missverständniss ist hier ganz ausgeschlossen: denn Ajaya sagt in der Einleitung zu seinem Wörterbuche ausdrücklich, dass er — im Gegensatz zu Çâçvata — mehr

¹ Die hier vermisste Bedeutung *lepa* wird Çâçv. 761 nachgetragen. — Uebrigens erwähnt Kshirasvâmin in seinem Comm. z. AK. die in der Literatur vorkommende Bedeutung *kshîra*, Milch.

als drei Wörter nicht zu einem Dvandva-Compositum verbunden habe¹.

Hemacandra lässt auch keinen Zweifel darüber aufkommen, wie er die Worte im Çâçvata (oder in irgend einer anderen älteren Quelle) verstanden hat:

sudhâ gaṅgeshtikâsnuhyoh,
und Mahendrasûri endlich sagt uns, dass *gaṅgeshtikâ* Name eines Baumes ist; vgl. *gaṅgeshtî* Guilandina Bonducella PWB.

Nach alle dem sind wir wohl berechtigt, die Bedeutungen 'Ganges' und 'Backstein', die von Wilson nach der Medinî dem Worte *sudhâ* gegeben werden, zu streichen.

Aber nicht immer ist es so leicht wie in dem eben besprochenen Falle, einem Fehler oder einer falschen Auffassung auf die Spur zu kommen. Denn schon in verhältnissmässig früher Zeit treten uns verschiedene Lesarten, verschiedene Auffassungen des Ueberlieferten und Missverständnisse aller Art, z. B. Verwechslungen von Wörtern, entgegen², und Lexicographen wie Amarasiṅha Maheçvara Hemacandra Modinikara haben sich von Fehlern keineswegs freigehalten, wie man schon jetzt nachweisen kann, obwohl es an kritischen Ausgaben der indischen Wörterbücher noch fast ganz fehlt.

çushi soll nach den indischen Lexicographen bedeuten: 1) *çosha*, 2) Loch, Höhle (*bila*). Das Wort *sushi* (só, nicht *çushi*) mit der Bedeutung 'Höhlung' kann den Sanskritwörterbüchern erhalten bleiben, auch wenn es nur aus *sushira* 'hohl' erschlossen sein sollte; wie denn Pâṇini V, 2, 107 *sushira* von *sushi* ableitet. Aber *çushi* mit der Bedeutung 'Loch' ist sehr unsicher. Denn Çâçv. 635 haben die Handschriften *bala* (Kraft), nicht *bila*; ebenso steht *biki* in der ausgezeichneten Çâradâ-Handschrift des Mankhakoça:
çushiḥ çoshe bale klîve,

¹ Er drückt sich so aus: *trishv era* (nämlich *saptamyanteshu*) *bahuracanam kṛtam na catvâdîshu*.

² Vgl. im Allgemeinen Çâçvata, Einleitung, p. XXIX ff.

und dafür, dass hier nicht ein blosser Schreibfehler vorliegt, tritt das Zeugniß Mahendrasûri's ein, der in seinem Commentar zu Hem. an. 2, 573 ausdrücklich bemerkt, dass Mankha *bala* gelesen habe. Es wird auch ein Beispiel für *çushi* = *bala* angeführt, aber die Handschrift ist an der betreffenden Stelle so unleserlich, dass es nicht mitgetheilt werden kann. Es scheint sonach, dass in dem ältesten homonymischen Lexicon, welches erhalten ist, *çushi* mit *bala* Kraft, nicht mit *bila* erklärt worden ist, und dass erst spätere Lexicographen mit Rücksicht auf die Ableitung *çushira* oder *sushira*¹ hohl *bila* an die Stelle von *bala* gesetzt haben.

Und welche Lesart, *bila* oder *bala*, werden wir für die bessere, richtige halten müssen? Ohne Zweifel die letztere. Man denke nur an den Gebrauch der vedischen Wörter *çushma*, *çushmin*, sowie daran, dass *çushma*, *çushman* in den indischen Wörterbüchern mit *bala* erklärt werden.

Wenn aber *bila* nur falsche Lesart, *bala* dagegen das einzig Richtige ist: so wird der Zusammenstellung von skr. *çushi* mit gr. *κυσός*, *κυστός* lat. *cunus*, auf deren Unsicherheit Joh. Schmidt aufmerksam gemacht hat (K. Z. 25, 126), die einzige Stütze entzogen die es meines Wissens giebt, nämlich die Ueberlieferung der indischen Lexicographen.

Wie in dem eben besprochenen Falle, so zeigt sich auch sonst oft genug ein Schwanken in den Lesarten und in der Auffassung des Ueberlieferten.

Hem. an. 2, 111 wird *sahas* (Kraft) als eine der Bedeutungen von *kāṇḍa* überliefert, vgl. Çâçv. 52; Mahendra bemerkt, dass Einige *rahas* lesen (wie in der Calcuttaer Ausgabe von H. an. gedruckt ist).

¹ Denn mit der Orthographie nehmen es die indischen Lexicographen nicht genau. — Nur mit Rücksicht auf die Ableitung *çushira* (*sushira*) habe ich Çâçv. 635 *bilam* statt des handschriftlichen *balam* in den Text gesetzt. Wäre mir Mahendra's Commentar früher bekannt geworden, so würde ich die Lesart der Hss. nicht geändert haben. — Ueber die Etymologie von *sushira* vgl. z. B. Osthoff u. Brugman, Morphologische Untersuchungen IV, 155.

Hem. an. 3, 384 wird *dhamana* richtig mit *nala* (eine Rohrart; ed. Calc. fälschlich *anala* Feuer) erklärt; Mahendra sagt, 'ein Anderer' habe *anala*; *yad āha: dhamano-¹py anale* . . . vgl. Viçva 1009.

Das Wort *bhavya* erhält in einigen Wörterbüchern die Bedeutung *sant*. Diess ist nach Mankha s. v. a. *vidyamāna*, nach Mahendra aber = *satpuruṣa*.

Ferner haben die Lexicographen Wörter mit einander verwechselt. In einigen Glossaren wird *ārambha* u. a. mit *vaḍha*¹ erklärt; diese Bedeutung gehört aber zu *ālabha*. Das Richtige ist im Mankhakoṣa erhalten:

ālabhau sparṇanavadhāṇv, ārambhau tu kramodyamau.

Die Wörter *rādharāṅku* und *dhārāṅkura* erhalten bei Hemacandra und Anderen fast ganz dieselben Bedeutungen. Sollte da nicht eine Verwechslung vorliegen und *rādharāṅku* fehlerhaft sein?

Ich sagte oben, Medinikara und andere Lexicographen hätten sich von Fehlern keineswegs frei gehalten. Ich gebe jetzt einige Beispiele.

Das eben genannte Wort *rādharāṅku* (sei es nun richtig oder falsch überliefert) wird von Maheçvara und Hemacandra mit *nāsira* (Vorhut oder Vordermann) erklärt, von Medinikara dagegen mit *sira* (Pflug). Offenbar fand er in einer seiner Quellen *nāsire*, trennte *nā* von *sire* und übersetzte mechanisch *pumān sira* d. h. 'Masculinum in der Bedeutung Pflug'. Wenn dieses *pumān sira* auf Viçva 215, wo *nāsire* steht, zurückgeht, so hat Medinikara einen unverzeihlichen Fehler begangen; einen Fehler, der uns zeigt, dass Medinikara den Viçvakoṣa (dem er das wenig ehrenvolle Epitheton *bahudloṣa* beilegt) nicht genau gekannt hat, denn wer den Viçvakoṣa kennt, wird *nāsire* Viçva 215 nicht in *nā sira* zerlegen. Uebrigens ist es möglich, dass *pumān sira* in unseren Ausgaben der Medinī nur falsche Lesart ist statt *tu nāsire* wie im Viçva steht. Eine Kritik der Medinī kann überhaupt erst dann vorgenommen werden, wenn Viçva und Medinī in zuverlässigen Ausgaben zugänglich sind.

¹ Çāçv. 480 ist *vaḍha* nur Conjectur und schwerlich richtig.

vārunda erhält im *Viçva* p. 26 und II. an. 3, 186 die Bedeutung *gaṇistharāja* (Name eines Baumes, nach Mahendra), in der *Medinī* aber *phaṇinām rājakaḥ* (the chief of the serpent race? Wilson). Sollte hier nicht ein Irrthum *Medinīkara's* vorliegen? Ebenso sind mir *utsedha* und *apadravya* (*avadravya* v. 1.) als zwei Bedeutungen von *dala* *Medinī* l. 26 sehr verdächtig; vgl. H. an. 2, 493 *utsedhavad vastu*, woraus zu schliessen, dass in einem älteren Wörterbuch *utsedhavad dravyam* gestanden hat.

Auch dem *Hemacandra* kann man mehr als einen Fehler nachweisen. Einige derselben fallen vielleicht seinen Vorgängern zur Last.

koṇa H. an. 2, 138 wird mit *lohitāṅga* (der Planet Mars) erklärt. Mahendra bemerkt richtig, dass *koṇa* vielmehr = Saturn.

Ebendasselbst 3, 290 erhält *lalita* die Bedeutung *hārabheda*, eine Art Perlenschnur. Diess ist aller Wahrscheinlichkeit nach nur ein Fehler für *hāvabheda*; vgl. PWB. u. d. W. *lalita*.

avasita beendigt wird von den Lexicographen umschrieben mit *avasānam gatam* 'zu Ende gegangen', vgl. *Çâçvata* p. XXX. *Hemacandra* macht daraus fälschlich zwei Bedeutungen: *gata* und *avasāna*. Der Commentator Mahendra freilich weiss sich zu helfen: für *avasita* = *gata* gegangen citiert er *avasitam bālyam* und verbindet dann *gata* noch mit *avasāna*, also *avasānam gatam* 'beendigt'.

H. an. 4, 233 *avasara* = *vatsara* Jahr; nach Anderen = *varsha* Regen. Wie es scheint, hat *Hemacandra* bei einem Vorgänger *varsha* (das auch Jahr bedeutet) gefunden und mechanisch *vatsara* Jahr übersetzt.

Auch in älteren Wörterbüchern, selbst in solchen, deren Text durch Commentare einigermassen gesichert ist, können wir Fehler vermuthen, die durch die Schuld der Abschreiber herbeigeführt worden sind.

Das Wort *parṇāya* erhält in den ältesten *Koça* zwei Bedeutungen: *krama* und *avasara*. *Krama* ist die gewöhn-

liche Bedeutung von *paryāya*: Reihe, Reihenfolge. *Avasara* wird von Rāyamukuta zum AK. mit *prastāva* erklärt, also etwa s. v. a. Gelegenheit (opportunity, occasion, Wilcōn); Mahendra zu H. an. giebt sogar ein Beispiel für diese Bedeutung:

paryāye vihitam kāryaṃ sidhyaty eva na saṃçayah.

Es fragt sich nur, ob er das Beispiel einem Texte entnommen, oder ob er es nicht vielmehr erfunden hat. Hat Mahendra das Beispiel nur erfunden: so hindert uns nichts daran, *avasara* anders zu fassen, nämlich als 'die an jemand kommende Reihe', engl. turn, und anzunehmen, dass die Lexicographen die Bedeutungen von *paryāya* in einer Weise gespalten hätten, die uns mindestens überflüssig vorkommt.

Allein es wäre auffällig, wenn die Inder eine Bedeutung des Wortes *paryāya*, die besonders in grammatischen Werken so häufig ist, nicht gegeben hätten. Allerdings fehlen in den indischen Glossaren viele, oft recht gewöhnliche Bedeutungen; aber die Bedeutung von *paryāya* welche ich im Auge habe, nämlich 'Wechselbegriff, Synonym', ist eine von der man annehmen kann, dass sie von den Lexicographen nicht übersehen worden ist. Ich vermute daher einen alten Fehler in *avasara* und kenne wenigstens einen Lexicographen, der die Bedeutung Synonym wirklich giebt, und zwar nicht neben, sondern statt *avasara*, nämlich Mankha. Im Mankhakoṣa lautet die Erklärung von *paryāya* nicht, wie im AK. und sonst,

paryāyo 'vasare krame,

sondern: *paryāyo 'rthasame krame.*

arthasama, was der Bedeutung, dem Sinne nach gleich ist, also Synonym.

An Amarasiṅha's Wörterbuch Kritik zu üben, war bis vor Kurzem schwierig, da seine Quellen, von denen er übrigens keine beim Namen nennt, für verloren galten. Seitdem ist der Čāṣvatakoṣa bekannt geworden, von dem es mindestens sehr wahrscheinlich ist, dass er zu den

Quellen des Amarakoṣa gehört hat. Mit grösserer Sicherheit kann ein anderes, noch vorhandenes Werk, der Dhanvantarinighaṇṭu, ein Lexicon der materia medica, zu den Quellen Amara's gezählt werden: wenn dem Kshīrasvâmin zu trauen ist, der in seinem Commentar zum AK. unter ausdrücklicher Berufung auf Dhanvantari dem Amara mehrere Fehler nachweist. Ein künftiger Herausgeber des AK. wird das Verhältniss von Dhanvantari zu Amara zu untersuchen haben.

Ich habe mir folgende Stellen notiert, wo Kshīrasvâmin behauptet, Amara habe sich bei der Benutzung des Dhanvantarinighaṇṭu versehen¹. Sie finden sich sämmtlich im Vanaushadhivarga (II, 4).

II, 4, 2, 30 *bâlutanaya*. Der Name des Baumes heisst *bâlupattra*; Amara las irgendwo *bâlupattra* und übersetzte *bâlutanaya*. Kshīr.: *Dhanvantari-pâṭham adṛśtvâ bâlupattra-bhrântyâ granthakṛd bâlutanayam âha; sūkṣmaparṇo hy asau*. Vgl. Amara ed. Bomb. p. 91.

II, 4, 3, 6 *upacitrâ* ist kein Synonym von *dravanti*. Amara's Irrthum beruht auf einer Verwechslung von *danti* und *dravanti*.

II, 4, 5, 11 *padmapattram iti granthakṛd bhrântah, yatah padmavarṇeti lipibhrântyâ padmaparṇam iti buddhavan*.

II, 4, 5, 15. Aus einem Namen *ṣṭalavâtaka* hat Amara fälschlich zwei gemacht: *ṣṭala* und *vâtaka*. Kshīr.: *ṣṭalavâtaka ity ekâ sanjñâ, yad Dhanvantariḥ* vgl. Amara ed. Bomb. p. 113.

Im Folgenden liefere ich einen Beitrag zur Lösung der Frage: Wie kommt es, dass die indischen Glossare so viele Wörter und Wortbedeutungen enthalten, die wir nicht zu belegen vermögen? — Lässt sich diese Erscheinung allein durch die Annahme erklären, dass uns Quellen aus denen die Lexicographen schöpften verloren gegangen sind?

¹ Oder Kshīr. bemerkt, Amara würde einen Fehler vermieden haben, wenn er den Dhanvantari eingesehen hätte.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Thatsache, dass es im Sanskrit eine Anzahl von Wörtern giebt, die man geradezu als erfundene oder künstliche Wörter bezeichnen kann. Irgend ein Wort wird von den Grammatikern falsch aufgefasst und falsch zerlegt. Den angeblichen Bestandtheilen des Wortes werden ganz willkürliche Bedeutungen zugeschrieben; ja noch mehr, diese Bestandtheile werden in der Literatur als wirkliche Wörter verwendet.

Ich erinnere an bekannte Beispiele von erschlossenen Wörtern und Wortbedeutungen.

sita weiss aus *asita* (scheinbar *a-sita*) schwarz.

sura Gott aus *asura* (scheinbar *a-sura*) Dämon.

Diti: erschlossen aus *Aditi*.

Kuça und *Lava*, die beiden Söhne Râma's; aus *kuçilava*.

dhava, der Mann, der Ehegatte, aus *vidhavâ* Wittwe, gefasst als *vi-dhavâ* die gattenlose. Dass sich das späte Wort *dhava* aus dem älteren *vidhavâ* herausgebildet hat, wurde meines Wissens zuerst von den Verfassern des Pct. Wörterbuches vermuthet und ausgesprochen: vgl. PWB. unter 2. *dhava*; Roth, Kuhn's Zeitschrift 19, 223; Jac. Wackernagel ebend. 25, 282. *dhava* — d. h. *dhava* in der Bedeutung Mann, Gatte, Herr — ist ein künstliches Sanskritwort¹.

aga, *naga*, Berg, Baum u. s. w., grammatisch-etymologische Fiktionen zur Erklärung von *nâga* Elephant und Schlange: Weber K. Z. 9, 233.

asta, der Untergangsberg, der Berg hinter dem Sonne und Mond beim Untergang verschwinden; erschlossen aus *astam gacchati* die Sonne (der Mond) geht unter. (Vgl. *prasabha* Gewalt aus *prasabham* gewaltsam; *prasabhât* Çiçup. 19, 35, *prasabhena* 20, 72).

Çaci, Indra's Gattin, aus *çacîpati* Herr der Hülfe (Indra). Vgl. PWB. unter *prāsaha*.

¹ Mit Recht hat man gegen eine Zusammenstellung von *θεός* mit *dhava* Einspruch erhoben: vgl. z. B. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie² p. 517.

hr̥sh̥ika Sinnesorgan, erschlossen aus *hr̥sh̥ikeṣa* (scheinbar *hr̥sh̥ika* + *īṣa*). PWB.

garut, Flügel, aus *garutmant*. PWB.

Wir sehen also, dass gewisse Sanskritwörter ihre Existenz und ihren Gebrauch lediglich einer irrigen Auffassung anderer Wörter verdanken. Es lässt sich daher vermuthen, dass die *Koṣa* eine ganze Anzahl von Wörtern und Wortbedeutungen enthalten, die auf falsche Etymologien zurückgehen. Durch ein sorgfältiges Studium der Commentare, besonders der Commentare zu den vedischen Schriften, zu grammatischen Werken und Wörterbüchern würde sich die obige kleine Liste — die nur Bekanntes enthält — bedeutend vermehren lassen.

Vielleicht ist es nicht überflüssig, daran zu erinnern, dass auch auf griechischem Boden Wörter in ähnlicher Weise entstanden sind wie in Indien. Ich nenne nur das bekannte *στήτη* (= *γυνή*), welches von gelehrten griechischen Dichtern gebraucht wird und aus der Stelle *Ilias* I, 6

διαστήτην (διὰ στήτην) ἐρίσαντε (ἐρίσαντο)

erschlossen worden ist¹.

Ich möchte noch auf ein Sanskritwort hinweisen, das wenig bekannt ist und erst spät gebraucht wird, und dessen Herkunft meines Wissens noch nicht erörtert worden ist. *nāsîra* bedeutet nach den Lexicographen Vordermann oder Vorhut (eines Heeres), nach Mankha² übrigens auch Kämpfer (*karpûra*). Das Wort findet sich z. B. im *Harshacarita* (nach Böhlingk); in einem Citate bei Kshîrasvâmin (zu AK. III, 5, 7)

nâsîradhûlidhavalâḥ purataḥ prayānti;

im *Naishadhacarita* I, 68, wo die Commentatoren auf *Āmara* verweisen (? *senânmukhaṁ tu nâsîram ity Amaraḥ*), und in Mallinâtha's Commentar z. *Raghuv.* VI, 33, wo *nâsîra* zur Erklärung von *agresara* verwendet wird. Nach meiner An-

¹ Vgl. Homeri *Ilias* ed. A. Nauck vol. II p. V. VI.

² *karpûre puisî nâsîro bhaved agresare trishu*. Der Commentar zu der Stelle ist nicht erhalten.

sicht stammt das Wort aus einer falschen Etymologie¹ von Çunâsîra, eines Namens des Indra, den man in Çu-nâsîra zerlegte. Die älteste Quelle für diese Etymologie die ich kenne ist Kshirasvâmin's Commentar zum AK., wo es heisst *çobhanâ nâsîrâ, agresarâ, asyu; Çunâsîrayor apatyam ity eke.* Dazu vgl. Gaṇaratnamahodadhi p. 40: *çu nâsîram asyeti Çunâsîrah.*

Wenn die Thatsache nicht geläugnet werden kann, dass Wörter von den Indern erfunden und in der Literatur wirklich gebraucht worden sind: so werden wir an der grossen Anzahl von Bedeutungen, die manchen Wörtern in den homonymischen Glossaren beigelegt werden, kaum noch Anstoss nehmen. Wir wollen aber versuchen, die Gründe für die Mannigfaltigkeit der Wortbedeutungen zu finden, die uns in den indischen Wörterbüchern entgegentritt.

Die Anekârtha-Koça sind zum grossen Theile — nicht ausschliesslich — Sammlungen von Glossen zu bestimmten Stellen². In der Einleitung zu dem ältesten homonymischen Wörterbuche wird ausdrücklich erklärt, es sei verfasst zum Verständniss schwieriger Werke³.

Und nun vergegenwärtige man sich, in welch' willkürlicher und mannigfaltiger Weise jüngere und ältere Werke der indischen Literatur — die Veden insbesondere — interpretirt⁴ worden sind..

¹ Auch mit Çunâsîrau (vedisch) wussten die Inder bekanntlich wenig anzufangen. Roth, Erläuterungen z. Nirukta, p. 133.

² Ob und wie weit die homonymischen Glossare später einmal — wenn die Commentare dazu veröffentlicht sind — zu kritischen Zwecken gebraucht werden können, lässt sich jetzt noch nicht übersehen. Nur so viel ist gewiss, dass gewisse Sanskrittexte den Lexicographen in anderer Gestalt vorgelegen haben als dem Mallinâtha. Im Trikaṇḍaśeṣha wird *câlaka* mit der Bedtg 'ein tückischer, wider-spänstiger Elephant' überliefert: ebenso im Maṅkhakoça, wo im Commentar (übrigens ohne Quellenangabe) Çiçup. 5, 47 citiert wird. Mallinâtha liest *bâlaka* und erklärt 'fünfjähriger Elephant'. Ich halte *câlaka* für die richtige Lesart.

³ Nach Çaçvata p. 1. v. 5.

Ohne Rücksicht auf die Etymologie des Wortes oder seinen sonstigen Gebrauch und ohne Vergleichung verwandter Stellen wird einem Worte die Bedeutung beigelegt die dem Sinne nach gerade zu passen scheint¹. Ein Anderer erklärt vielleicht anders, ein Dritter wieder anders, und so kann denn der Fall eintreten, dass ein Wort in den indischen Koşa mit ein, zwei oder mehr Bedeutungen erscheint, die sämtlich auf eine bestimmte Stelle in einem Werke zurückgehen und für andere Stellen wo das Wort vorkommt gar nicht passen.

Ein Pfeil wird irgendwo als *avashṭambhamaya* bezeichnet. Einer interpretiert: golden; daher *avashṭambha* 'Gold' in den Koşa. Ein anderer sagt, es sei ein Pfeil so gross wie ein Pfosten gemeint (*stambharûpa*); also *avashṭambha* 'Pfosten' u. s. w.

Die Göttin Pârvatî (Umâ), die Gemahlin des Çiva, wird im Eingange des Kumârasambhava *bhavyâ*, etwa die ausgezeichnete, genannt. Wer gemeint ist, kann an der Stelle nicht zweifelhaft sein; aber Jemand hält es für nöthig zu glossieren: *bhavyâ*, *Umâ*. Daher *bhavyâ* mit der Bedeutung *Umâ* in den Wörterbüchern (Viçva, Hem., Med.).

Nun erklärt sich auch die Erscheinung, dass die Bedeutungen eines Wortes in den indischen Glossaren oft in unnöthiger Weise gespalten werden. Der verständige Kashmirer Mankha² sagt einmal, nachdem er, im Anschluss an ältere Lexicographen, einem Worte drei Bedeutungen gegeben hat, dass zwischen diesen Bedeutungen nur ein geringer Unterschied bestehe, und citiert, gegen seine sonstige Gewohnheit, kein einziges Beispiel.

Zwei oder mehr Bedeutungen, die einem Worte in einem späten Lexicon gegeben werden, sind nicht selten ursprünglich identisch. Ein Wort erhält in einem älteren

¹ Wie in Indien, so in Griechenland. Man lese über die Thätigkeit der griechischen γλωσσογράφοι den Anfang von K. Lehrs' Dissertation de Aristarchea vocabulorum Homericorum interpretatione in seiner Schrift De Aristarchi studiis Homericis.

² samāghāto vadhe yuddhe prahāre. Comm.: *eshāṃ sūkṣmalbhedah.*

Lexicon die Bedeutung x, in einem anderen die Bedeutung y. Die Verfasser beider Lexica meinen mit x und y ganz dasselbe; oder: x und y sind Glossen zu einer und derselben Stelle. Ein späterer Lexicograph nimmt sowohl x als y in sein Wörterbuch auf, und so erhalten wir zwei Bedeutungen statt einer.

Hemacandra giebt in seinem homonymischen Wörterbuche dem Worte *pulaka* die beiden Bedeutungen *prastarāntara* und *galvarka*. Letzteres Wort wird im Commentar¹ mit *cashaka* Trinkgeschirr erklärt, wie denn *cashaka* in Hemacandra's synonymischem Wörterbuche als ein Synonym von *galvarka* aufgeführt wird. Allein die Bedeutungen *prastarāntara* und *galvarka* sind vermuthlich identisch. Ein älterer Lexicograph drückte sich unbestimmt aus und erklärte *pulaka* mit *prastarāntara* 'eine Art Stein'; ein anderer wählte den bestimmteren Ausdruck *galvarka* (Krystall).

Das Wort *nivī* hat ausser der gewöhnlichen Bedeutung 'Tuch, Schurz' noch die specielle 'ein Kapital von dessen Zinsen gewisse Ausgaben bestritten werden, während das Kapital selbst nicht angegriffen wird'; eine Stiftung für einen bestimmten Zweck. So wird das Wort auf Inschriften gebraucht. Hemacandra giebt statt der letzteren Bedeutung zwei (*mūladravya* und *paripāṇa*), ein Irrthum der vielleicht durch Amara's Ausdruck *paripāṇa* hervorgerufen wurde, womit er nichts anderes meinte² als *Çâṣvata* mit den Worten *dhanam upacayājivair mūlaṃ yasya na hiṃsyate*.

¹ Mahendra erklärt *prastarāntara* mit *ślakṣmāpāśāṇa* (ähnlich Mankha) und giebt ein Beispiel für diese Bedeutung; *pulaka* = *galvarka* wird nicht belegt. — Vgl. noch Viçva 65, wo *guchārka* statt *galvarka* steht.

² So vermute ich wenigstens; Kṣhīrṣvāmin freilich zu AK. III, 4, 214 erklärt *paripāṇa* mit *rājaputrādibundhaka*. An einer anderen Stelle des AK. erscheint *nivī* als Synonym von *paripāṇa* und *mūladhana*; also Kapital überhaupt, Kapital der Kaufleute. — Mahendra zu H. an. 2, 529 giebt ein Beispiel für *nivī* 'Kapital'; *paripāṇa* erklärt er mit *ādambara*, fügt aber kein Beispiel hinzu. In der Literatur ist mir das Wort *paripāṇa* bis jetzt nur an einer einzigen Stelle vorgekommen, nämlich Yogayātrā 1, 13 *paripāṇaracita* durch einen Pact zu Stande

Der blosse Hinweis auf die Thatsache, dass sich die indischen Glossare auf bestimmte Stellen beziehen, die in verschiedenartiger — öfters willkürlicher — Weise interpretiert worden sind, genügt noch nicht, um die Mannigfaltigkeit der Wortbedeutungen zu erklären. Es ist nicht zu vergessen, dass sich die Inder darin gefallen haben, doppel-, ja mehrsinnige Sätze zu bilden. Gewisse Werke der Sanskritliteratur, insbesondere die Kunstgedichte (*Mahākāvya*), in denen die Dichter so oft eine verschiedene Auslegung ihrer Worte nicht nur möglich gemacht oder nahe gelegt, sondern beabsichtigt haben, sind von den Lexicographen vorzugsweise excerpiert worden. Viele Bedeutungen, die sich aus der Etymologie eines Wortes gar nicht erklären lassen, gehen auf bestimmte Stellen, wo ein Wort — dem Zusammenhange nach¹ — eine oder mehrere besondere Bedeutungen neben der gewöhnlichen haben kann oder soll. Die Stellen aber, für welche die verschiedenen Bedeutungen aufgestellt worden sind, werden in den Commentaren, leider fast immer ohne Angabe der Quelle, citiert; z. B. *jāmi* soll bedeuten (nach Hemacandra und Anderen) Schwester und tugendhafte Frau; dazu bemerkt Mahendrasūri: *dvayor yathā*

jāmāyo yāni gehāni śapanty apratipūjitāḥ
tāni kṛtyāhatānīva vinaśyanti² kṣhaṇād api
vgl. Ind. Sprüche 2407.

Oder *mālya* Blume und Blumenkranz:

mālyena tām nirvacanam jaghāna (Kumāras. 7, 19) *ity
ādau pushpe tatsraji vā* (Mankha).

gebracht (vgl. Kern Ind. Stud. X, 179). Mankha erklärt *nīri* in folgender Weise:

strikativastrahandhe syān nīriḥ paripane striyām
āyavyāyaviṣuddhe ca dhane kārūṛthe tathā.

Der Commentar ist leider nicht erhalten. Mahendra zu H. an. bemerkt: *ākārāyām* (sic) *api Māṅkhah yathā* (folgt ein Beispiel).

¹ Man vergleiche über die verschiedenen 'Kräfte' eines Wortes (*śabdauṣakti*) die Lehrbücher der Poetik und Rhetorik; z. B. *Sāhityadarpana* § 10 ff.

Es wird weiter unten gezeigt werden, dass die Commentatoren öfters ausser Stande sind, die Stellen anzugeben, welche die älteren Lexicographen bei der Aufstellung der Bedeutungen im Auge hatten; dass also ein Bruch in der Tradition eingetreten ist. —

Ferner sind die Lexicographen zur Aufstellung einiger Bedeutungen veranlasst worden durch sonderbare, von den gewöhnlichen durchaus abweichende Etymologięen. Man erinnere sich, dass die Inder z. B. zwischen *b* und *v* keinen Unterschied machen¹. Daher erklärt sich *vilāsin* 'Schlange' aus der Auffassung *bilāsin* 'in Löchern sitzend'.

Auch der Veda hat den späten indischen Lexicographen seinen Beitrag geliefert, insofern als vedische, im gewöhnlichen Sanskrit auch gebrauchte Wörter die Bedeutungen erhalten, welche ihnen von den Commentatoren vedischer Schriften beigelegt werden.

Endlich müssen die grammatischen Werke als eine Hauptquelle der Lexicographen bezeichnet werden. Nicht selten stimmen die Bedeutungen, welche ein Nomen erhält, mit denen überein, welche der Dhātupāṭha der dem Nomen zu Grunde liegenden Verbalwurzel zuschreibt. Besonders muss noch auf die grosse Anzahl von sogenannten Unādiwörtern in den Lexicis, mit geradezu erfundenen Bedeutungen², aufmerksam gemacht werden, sowie auf die Bedeutungen, welche die Lexicographen im Anschluss an die Grammatiker für Wörter nur mit Rücksicht auf wirkliche oder vermeintliche Ableitungen aus diesen Wörtern aufgestellt haben. Und wie sich manche Bedeutungsangaben auf Ableitungen beziehen: so beziehen sich andere auf bestimmte Zusammensetzungen, in denen die Wörter nach indischer Ansicht specielle Bedeutungen haben sollen.

Ich glaube somit ziemlich Alles erwähnt zu haben, was die Mannigfaltigkeit der Wortbedeutungen zu erklären ge-

¹ *Varayor dālayor na bhīḥ*. Vgl. z. B. Mallinātha zu Raghuv. 9, 46, Kirāt. 15, 10; Wilson's Dictionary, Preface, p. XLII; Pischel zu Hemacandra's Prakritgrammatik II, 79 p. 69.

² Aufrecht, Vorrede zum Ujvaladatta, p. XI. XII.

eignet ist. Uebrigens sind uns ohne Zweifel viele Quellen aus denen die Lexicographen schöpften verloren gegangen, und es wird daher niemals möglich sein, eine genaue Scheidung zwischen dem Richtigen und Falschen in der indischen Ueberlieferung vorzunehmen.

Die nachfolgenden Zusammenstellungen sollen theils zur Erläuterung und näheren Begründung der vorstehenden Ausführungen dienen, theils zur Kritik und Exegese der indischen Wörterbücher überhaupt. Ich gebe Beispiele von Bedeutungen, die für Ableitungen, Zusammensetzungen und bestimmte Stellen von den Lexicographen aufgestellt worden sind; Einiges zur Erklärung der überlieferten Wortbedeutungen; Prakritica, einen Beitrag zur Kenntniss der prakritischen Elemente im Wortschatze des Sanskrit; Mittheilungen über die Commentare zu den homonymischen Glossaren; und endlich Verbesserungen zur Calcuttaer Ausgabe von Hemacandra's Anekârthasaṃgraha.

Bedeutungen für Ableitungen.

indra Seele: für *indriya*.

kaksha Böses: *kakshâyate* er hat Böses im Sinn.

kanṭaka das Sträuben der Härchen am Körper: für *kanṭakita*.

kuñja Zahn, Elephantenzahn: *kuñjara* Elephant.

nala Lotusblüthe: *nalini*.

pañḍā Verstand: *pañḍita*. Weber, Zwei vedische Texte über Omina und Portenta (1859) p. 365.

parivāda Werkzeug zum Spielen der Laute: *parivādinī*.

pārṣva unredliches Mittel (*vakropāya*): *pārṣvaka*.

pushpa = *vikāṣa*, *prakāṣa*: für *pushpavanta* Sonne und Mond.

vaṭa Speise (Hem.): *vaṭaka* ein Klösschen.

varṇa Gelübde (*vrata*; = *brahmacarya* Comm.): für *varṇin* ein Brahmane im ersten Lebensstadium, vgl. Pāṇ. V, 2, 134.

valī = *gṛhadāru*: für *valika*.

sulāman Berg oder Wolke: *saulāmanī* Blitz.

Bedeutungen für Composita.

A. Für den ersten Theil eines Compositums.

kuṣa Wasser: für *kuṣeṣaya* eine Wasserlilie.

kṛpita Wasser: *kṛpīṭayoni* Feuer. Vgl. Holtzmann, Agni nach den Vorstellungen des Mhbh. (1878) p. 18.

go Himmel: *gopati*.

gotra Berg: *gotrabhid*, ein Name des Indra.

dhārā das Hervorragen: *dhārādhirūḍha* den Höhepunkt erreicht habend.

pāka ein Daitya: *pākaśasana* ein Name des Indra.

pāḍa Wurzel: *pādapa* Baum.

barhis Feuer: *barhirmukha* eine best. Gottheit.

brahman Kasteiung: *brahmacârin*.

râjan ein Yaksha: für *râjarâja*, Name des Kuvera, nach indischer Auffassung *yaksharâja*; vgl. z. B. Mallinâtha zu Kir. 3, 30.

vasu Edelstein: *vasumdhara* Erde.

vrsha Maus: *vrshadâṇṇa* Katze.

skandha 1) König: für *skandhâvâra* Residenz des Königs,

2) Heeresabtheilung: für *skandhâvâra* Heer.

So nach Mahendrasûri zu Hem. an.

stamba der Pfosten an den ein Elephant gebunden wird (Hem.): für *stamberama* Elephant (!).

B. Für den zweiten Theil eines Compositums.

agra Menge, Gesammtheit: für *granthâgram* (worin *grantha* = 32 *akshara*), häufig am Schluss von Jaina-Handschriften.

Vgl. z. B. Weber, Ein Fragment der Bhagavatî, p. 376.

âtman Anstrengung: für *mahâtman* (Kshîr.), *sarvâtman* (Mankha, Mahendra), z. B. *sarvâtmanâ* 'auf das Angelegentlichste'.

âroha die Hüften des Weibes: *varârohâ*.

ṛṇa = *jaladurga* (H. an. 2, 134: die Calcuttaer Ausgabe fälschlich: *jale durye*): für *Daṣârṇâḥ* (Meghad. 23); *atra hi daṣa ṛṇâni jaladurgâṇy atreti vyutpattîḥ* (Mahendra).

kurāṇa Sinnesorgan: *antaḥkaraṇa*.

kâṇḍa = *avāsara*, Gelegenheit, Veranlassung: für *akâṇḍa* unerwartet.

kânta Stein: für *candrakânta* u. s. w.

kṛta Frucht, Lohn: *sukṛta*.

grantha Gold, Gut: *nirgrantha*.

talpa Ehefrau: *gurutalpa*.

tâna = *tâtparya*, Aufmerksamkeit (Mankha): für *ekâtâna* einer der seine Aufmerksamkeit nur auf Eines richtet.

pratîka Glied: für *Supratîka*, ein mythischer Elephant, nach Kshîrasvâmin's Etymologie zu AK. I, 1, 2, 5. Die Bedeutung Theil (*ekadeśa*) belegt er zu III, 4, 7 mit *supratîkaṣlokaḥ*. — *Pratîka*, Anfangswort, Anfang eines Verses, dann Verstheil überhaupt: so *Nimamâlîpratîkam*

Vâmana Kâvy. I, 3, 6 Comm., vgl. Çâçvata p. XIII Anm. 5.

manyu Opfer: *çatamanyu*, Name des Indra.

mâtrâ Umgebung, Dienerschaft: *mahâmâtra* Minister.

vatsa Brust: *çrîvatsa*, Name des Vishnu. Mahendrasûri:

Çrîvatsah kacchavâsî sa bhavatu bhavatîm kheidavicchedahetuh; atra hi çrîr vatse vakshasi yasya sa Çrîvatso Harih.

vera Körper: für *Kuvera*.

C. Für ein ganzes Compositum.

Die folgenden Beispiele zeigen, dass sich die Bedeutungen, welche einem Worte gegeben werden, zuweilen auf ein Compositum beziehen, von dem das betreffende Wort einen Theil bildet.

arka Krystall: für *arkopala*, *arkâçman* u. s. w.

kaça Leichnam (*çava*; = *bhâtubheda*, Mankha, Comm.):

für *kaçupûtana* ein best. gespenstisches Wesen.

kantha die Nähe: *upakantha* die Nähe.

kalpa Weltende: *kalpânta* Weltende.

kûta unbeweglich: *kûtastha* unbeweglich, unveränderlich.

garbha Feuer H. an. 2, 308 (nach der richtigen Lesart):

für *çamîgarbha* Feuer,

chada Lippe (Mankha): *dantacchada* Lippe.

dandâ eine best. Truppeneinstellung: *dandavyâha*.

dhenukâ Messer, Dolch: *asidhenukâ* Messer.

nivâta undurchdringlicher Panzer: *Nivâtukavaca*.

vâlî Pfosten in der Mitte der Tenne (*medhi*; falsch ist *medhya*)

H. an. 2, 503 und in beiden Ausgaben der Medinî; richtig *alanîkârântare medhiu vâlî* Viçva 1739): für *khalevâlî*.

Wenn also Mankha dem Worte *chada* ausser den Bedeutungen 'Blatt' und 'Flügel' noch die Bedeutung 'Lippe' giebt, so will er damit nicht sagen, dass *chada* allein 'Lippe' bedeute, sondern er hat das Compositum *dantacchada*¹

¹ Nach der indischen Auffassung *dantâç châdyante 'nenu; dantacchadaç*. Benfey, Vollst. Grammatik, § 344.

im Auge. Es giebt aber auch Fälle, wo die Commentatoren behaupten, dass der erste oder zweite Theil eines Compositums für das ganze gebraucht werde — wie denn solche Verkürzungen von Compositis im Sanskrit factisch vorkommen —; sie bedienen sich dabei des Ausdruckes *Bhîmasene Bhîmarat* oder kürzer *Bhîmarat* d. h. wie *Bhîma* für *Bhîmasena* steht, so z. B. auch *Çākya* für *Çākyaśinha*¹, oder *tāla* für *haritāla* Aurlpigment (Kshirasvāmin z. AK. II, 9, 104).

Wie der Ausdruck *Bhîmarat* zeigt, sind die Inder bei der Festsetzung einer Formel für eine bekannte sprachliche Erscheinung von der Beobachtung ausgegangen, dass die Verkürzung von Compositis besonders häufig ist bei Eigennamen, in denen ja nach der Lehre der Grammatiker Schwund des ersten oder zweiten Gliedes (*pārvottarapadāyor lopah*) eintreten kann: Deva oder Datta statt Devadatta. Man hat neuerdings der Verwandlung von 'Vollnamen' in 'Kurz-' oder 'Kosenamen' Aufmerksamkeit zugewendet; für das Griechische vgl. A. Fick, Die Griechischen Personennamen, Göttingen 1875, und über namenartige Bildungen der griechischen Sprache Curtius' Studien zur griechischen und lateinischen Grammatik VIII, 313. IX, 112. 167—198. Ueber Wortverkürzungen im Allgemeinen hat, wie ich einem Referat in der 'Philologischen Wochenschrift' 1883 S. 227 ff. entnehme, Esaias Tegnér in seiner Schrift Om elliptiska ord (Christiania 1882) gehandelt. *

Doch kehren wir zu den Lexicographen zurück. Ich möchte zwei Fälle hervorheben, wo die Commentatoren sagen, ein Wort stehe '*Bhîmarat*'. In dem einen Falle handelt es sich um eine von der bisherigen abweichende Interpretation einer Stelle in Kâlidâsa's Kumârasambhava; den anderen erwähne ich, weil aus der Bemerkung Mahendra's zu H. an. 2, 571 hervorgeht, dass die Bedeutung 'Wolke', welche von Wilson und Anderen dem Worte *varsha* gegeben wird, gestrichen werden muss.

¹ Schol. zu Hem. Abhidh. 236; vgl. zu 248. 284. 1063. — Kshirasvāmin gebraucht den Ausdruck *Bhîmarat* öfters.

nābhi kann statt *nṛganābhi* 'Moschus' gebraucht werden: *Bhīmo 'pi Bhīmasena iva nṛganābhau nābhigabduh* (Mankha). Die Commentatoren citieren aber nicht die bekannte Stelle aus dem Meghadūta für diesen Gebrauch, sondern Kumāras. 7, 7 *nirnābhi* 'ohne Moschus'. das Mallinātha mit *atīkrāntanābhi* 'bis unter den Nabel reichend' interpretiert. Mahendra bemerkt zu der Stelle: *atra hi 'nirnābhikaṣṣyam' iti nābhyaṁ nṛgamadena kaṣṣyena ca rahitam abhyañjanepathyam alamakārety arthah; nābhau kaṣṣyam nābhikaṣṣyam iti tu na vyākhyā, abhyañjanepathye prānyaṅgodbhavānām dravyāṇām nishiddhatvāt*. Aehnlich Mankha, nur kürzer.

varsha wird von Hemacandra = *varshadhara* (*varshavara* die älteste Hs.) gesetzt. Dies hat man mit 'Wolke' erklärt und gemeint, Hemacandra lege dem Worte *varsha* (gewöhnlich: Regen) die Bedeutung Wolke bei. Aber *varshadhara* bedeutet auch 'Eunuch', und so erklärt Mahendra das Wort, mit der Bemerkung: *tatra varshaçabdo Bhīmasene Bhīmavat*. Ich halte diese Erklärung für richtig und *ghana* 'Wolke' Viçva 1979 (citirt von Ujvaladatta z. Un. 3, 62) für fehlerhaft. Uebrigens weiss Mahendra kein Beispiel für *varsha* 'Eunuch' anzuführen: der älteste Lexicograph, der *varsha* = *varshavara* setzte, wollte vermuthlich nur auf die eigenthümliche Bedeutung von *varsha* in *varshavara* hinweisen. —

Der Ausdruck *Bhīmasene Bhīmavat* passt streng genommen nur für die Fälle, wo der erste Theil eines Compositums für das ganze gebraucht wird. Wenn angegeben werden soll, dass der zweite Theil für das ganze steht, so bedienen sich die Commentatoren zuweilen des genaueren Ausdruckes *Satyabhāmāyām Bhāmāvat*¹. So nach Mahendra: *graha* für *amagraha* (!) Günt; *rasa* für *ganḍharasa* Myrrhe; *vaha* für *ganḍhavaha* Wind; und *rātraka* für *pañcarātraka*.

¹ Fick, Personennamen, p. CLXXXVIII; Pet. Wörterbuch unter *Satyabhāmā*, am Schluss.

Bedeutungen für bestimmte Stellen.

Ob die Beispiele, welche die Commentatoren als Belege für die Wortbedeutungen citieren, wirklich diejenigen Stellen sind, welche die Lexicographen bei der Aufstellung der Bedeutungen im Auge hatten, lässt sich nicht ausmachen. Wenn von allen Commentatoren dieselbe Stelle für eine Bedeutung citiert wird, so mag da eine feste Ueberlieferung vorliegen: aber wenn von dem einen diese, von dem anderen jene Stelle als Beleg gegeben wird, lässt sich nicht entscheiden, welche Stelle dem ältesten Lexicographen, der die betreffende Bedeutung aufstellte, vorgelegen hat. Ausserdem haben sich gewisse Kunstdichter, z. B. Māgha, ohne Zweifel bestrebt, ungewöhnliche, in den Koṣa gelehrte Wörter und Wortbedeutungen zu verwenden, und die späteren Commentatoren der Lexica haben vermuthlich mit Vorliebe aus den Kunstgedichten, die von den Koṣa abhängig sind, ihre Citate entnommen, während die den älteren Lexicographen vorliegenden Texte verloren gegangen sind.

Im Uebrigen zweifle ich nicht daran, dass eine Menge Bedeutungen, die in den Koṣa gelehrt werden, nichts weiter sind als Glossen zu bestimmten Stellen in Kālidāsa's Gedichten, dass also die Commentare, wenn sie Citate aus Kālidāsa geben, eine der Hauptquellen der Lexicographen, selbst der ältesten uns erhaltenen, namhaft machen. Anundoram Borooah hat sich in seinem Buche über Bhavabhūti¹ mit Erfolg bemüht zu zeigen, dass Amarasinha von Kālidāsa abhängig und daher jünger ist als dieser.

Von den nachfolgenden Beispielen werden einige aus dem Grund ausführlich citiert, damit die Abweichungen der Citate von unseren Texten erkennbar werden. Beispiele

¹ Bhavabhūti and his place in Sanskrit literature (Calcutta 1878) p. 26: Amara Sinha seems from his lexicon to have carefully studied the poems of Kalidāsa, but either did not thoroughly examine the true sense of words used by Kālidāsa or did not think proper to give their precise meaning. I give seven instances

ohne Angabe der Schrift aus der sie entnommen führe ich nur ausnahmsweise auf. Die Commentatoren geben ihre Quellen sehr selten an.

adhrshya = *pragallbhaka* (s. v. a. *prauḥḥa*, *anākalanīya* Mahendra): für Raghuvāṇṇa 1, 16.

aruṇa Sonnc: *aruṇakarodgama esha vartate*, Indische Sprüche² 562.

avadhi Zeit und Grenze: Meghadūta 84 (Stenzler: Frist).

avasṭambha nach Hemacandra (und Anderen) = 1) *kāñcana* Gold 2) *saṇṇambha* Zorn u. s. w.; der Commentar citiert Ragh. 3, 53

Raghor avasṭambhamayena pattriṇā
hr̥di kshato gotrabhid apy amarshaṇaḥ.

Hier kann man deutlich sehen, wie die homonymischen Glossare entstanden sind: nicht nur eine, sondern mehrere Bedeutungen — vielleicht alle? auch *saṇṣṭhava* bei Halaṇyudha? — gehen auf eine bestimmte Stelle im Raghuvāṇṇa zurück, wo *patrin* (Pfeil) das Epitheton *avasṭambhamaya* erhält. Böhlingk übersetzt: von Entschlossenheit —, von Muth zeugend; Shankar Pandit, im Anschluss an Mallinātha, 'as large as a post'. Uebrigens haben nicht alle Commentatoren die Bedeutung 'golden' für *avasṭambhamaya* aufgestellt, wie man bei Shankar Pandit Raghuv., Notes, p. 30 sehen kann. Wo bleibt nun die Haupt- oder eigentliche Bedeutung des Wortes *avasṭambha* (das Sichanlehnen, — Aufstützen)? Diese giebt Mahendra in seinem Commentar, indem er bemerkt: (*avasṭambha*) *āgraye 'pi, yathā . . .*

ahārya in der eigentlichen Bedeutung und s. v. a. Berg: für *ahāryaniṣṭayā* (*Gauri*) Kumāras. 5, 8.

ākṛti Körper: Kumāras. 5, 43.

ātman 1) Sohn (Mankha): Kumāras. 2; 61; vgl. Stenzler z. d. St. — 2) Verstand, Intelligenz: Kum. 5, 76. —

3) = *dhṛti* s. v. a. *saṇṭosha*, Zufriedenheit, für Stellen wie *avasṭabhyātmanātmānaṃ saṃsāraṃ tyaktum arhasi*.

ulghāta das Straucheln der Füße: Raghuv. 2, 72 *yayāv anudghātasukhena mārgam*; vgl. Māghukāvya 12, 2 *yayāv anudghātasukhena so 'dhvanā*.

kathâprasavîga doppelsinnig (= *saṃlîpapakṣhaṇa* und *gârûḍika*, Mankha): *Kirâtârjunîyam* 1, 24. Dieselbe Stelle wird für *sînu* = *anuja* citiert.

kirâta klein, zwerghaft: *Ratnâvalî* ed. Cappeller in Böhltlingk's Chrest.² p. 299, 27.

kuṭumba nach Mankha s. v. a. *saṃvîbhajîyo janah* einer, dem man wohl thun muss (= *upakârya*, Mankha an einer anderen Stelle): eine Glosse zu *kuṭumbakam* Sprüche 550.

kriyâ Unterricht (*çikshâ*) für *Ragh.* 3, 29

kriyâ hi *vastûpabitâ prasidati*¹

'instruction bears fruit if it is implanted in a suitable ground' (Shankar Pandit).

Ich gebe noch einige andere Belege aus den Commentaren für die dem Worte *kriyâ* zugeschriebenen Bedeutungen, die fast alle nur auf bestimmte Stellen passen:

kriyâ Anfang, Unternehmung (*ârambha*): *sarvâḥ kriyâ mantramûlâ nṛpânâm*.

kr. Sühne (*nishkṛti*):

mahâpâtakinâm puṇsâm bhavet prâṇântikî kriyâ.

kr. Ueberlegung: *kriyâṃ vinâ ko 'bhijânâti kṛtyam*.

kr. Mittel (des Königs, den Feind zu bezwingen): *sapta sâmadikâḥ kriyâḥ*, 'die sieben Mittel, *sâman* u. s. w.'; vgl. *apakriyâ* Çiçup. 2, 54 = Spr. 2229.

kr. Thätigkeit:

stambhe syân nishkriyo jantuḥ pralaye gatacetanah.

kriyâ = *karana* (*nishpâdana* Comm.) für *Kunâras*. 1, 7
anaṅgalekhakriyayopayogam. —

gokarṇa Wesen in Çiva's Gefolge: *Ragh.* 8, 33.

jiviteça und *niçâcarî* doppelsinnig: *Ragh.* 11, 20; vgl. *Mallinâtha* und *Shankar Pandit* z. d. St.

tirtha = *strîrajas* für die Stelle:

tirthasânâtâm striyaṃ yâyâd brahmacâry anyathâ bhavet.

Ferner *tirthaṃ yonau, yathâ*:

kâmino 'pi katham nindyâ ye nityaṃ tirthasevinaḥ.

¹ Kshîrasvâmin giebt die von *Mullinâtha* zu *Ragh.* 3, 29 aus *Kautilya* citierte Stelle als Beleg.

t. darṣaṇeṣhu (H. an. 2, 216, wo so zu lesen statt *darṣane* *ca*), eine Glosse zu der Stelle

kṛtvā kṛtyavidas tīrthair antaḥ prañidhayaḥ padam
Ind. Spr. 1884. Der Spruch stammt aus Çiçup. 2, 111.
tulākōṭi doppelsinnig:

amūlyasya mama svarṇatulākōṭidvayaṃ kiyat
iti kopād ivâtāmraṇ pādayugmaṃ mṛgīdṛçaḥ
aus Bilhaṇa, nach Aufrecht ZDMG. 27, 55. Die Stelle steht im Vikramāṅkadevacarita 8, 8. Zu Mankha's Zeit galt Bilhaṇa bereits für einen berühmten Dichter¹: daher erscheint denn *tulākōṭi* als *anekārtha* mit der eben gegebenen Stelle als Beleg zuerst in Mankha's Wörterbuch, dann auch bei Hemacandra. —

divābhāta (bei Tage furechtsam) Dieb und Eule: Kumāras. 1, 12.

nandighoṣa Arjuna's Wagen u. s. w.: für die von Weber Ind. Streifen I, 383 aus Subandhu's Vāsavadattā angeführte Stelle.

nirbhartsana angeblich = *alaktuka*; für die Stelle: *nirbhartsa-*
natādanajātūrāgābhyaṃ iva svabhāvāruṇābhyaṃ pād-
pallavābhyaṃ ulbhāsamānā, aus dem Harshacarita.
Mahendra giebt hier einmal seine Quelle an.

parigha = *parighātā*: Ragh. 11, 88.

parusha = 1) *karbura* 2) *sadrça* (letztere Bedeutung nur im Mankhakoça), für die Stelle

viraktasamdhyaṇaparushaṃ purastād
yathā rajaḥ pārthivam ujjihīte

nach Mahendra; vgl. Ragh. 13, 64.

pālī = *cihna* für *kapotapālī* Çiçup. 3, 51.

pratipatti = *prāgaḥbhya* für *vāgarthapratipattaye* Raghuv. 1, 1.

pratyaya = *saṃvāda*: von Mankha aufgestellt für Megha-dūta 8.

bāndhava Freund: für *bāndhavajana* Spr. 3777.

bhaṅga = *kauṭilya*, in der eigentlichen Bedeutung: Biegung, Krümmung, nicht dishonesty, fraud, circumvention,

¹ Bühler, Report (Bombay 1877) p. 52. Mankha's Çrikanṭhacarita XXV, 79.

cheating (Wilson); für *grīvābhaṅgābhirāmam* Çākuntala v. 7.

bhuvyā angeblich ein Name der Pârvatî: Glosse zu *samādhimatyām udupādi bharyā* Kumâras. 1, 22, wie aus dem Commentar zu II. an. hervorgeht. Mankha citiert die Stelle für die Bedeutung *yogya*: Mallinātha interpretiert: *kalyāṇi*; Stenzler: *fausta*. — Vgl. PWB. unter dem Worte *Satyasamdhā*.

bhūti Meghadūta 19 (Stenzler z. d. St. vergleicht Kumâras. 8, 69). Für *bhūti* in dieser Stelle haben die Lexicographen folgende Bedeutungen aufgestellt: 1) Elefantenzierat Viçva und Medinî. Die Stelle Med. t. 41 ist von Stenzler a. a. O. richtig verbessert. — 2) *sudhā* Mankha, im Commentar mit *makkolā* (Kreide) erklärt, wie späterhin *makkolā* als eine Bedeutung von *sudhā* erscheint: *makkolāmṛtayoh sudhā*. Vgl. Kshîrasvâmin z. AK. II, 8, 2, 10: *hastinuh sajjikarāṇaṃ makkolaguirikādinaṃ ṣṛṅgārāṇety eke*.

mauli = *dharmilla*: Raghuv. 9, 16.

reckhā = 1) *alpaka*, für Ragh. 1, 17 *reckhāmātram api*; Mallinātha interpretiert *ishad api*. — 2) *ābhoga*, Fülle, Rundung, für die Stelle *āsīt tasyā vadanakamale kâpi lāvanyarekhā*. — 3) *vyāja*, *chaulman*, Schein, Trug: die Commentatoren citieren:

sthitāḥ punar yo Bhavabhūtirekhayā

sa vartate samprati Rājaçekharah

aus dem Bâlarâmāyaṇa I, 16 nach Anundoram Borooah, Bhavabhūti, p. 26; Aufrecht ZDMG. 36, 368.

laya = *vilāsa*: für *kisakujaiḥ salayair iva pāṇibhiḥ* Raghuv. 9, 35.

lekha = *ābhoga*, Rundung, Wölbung (Mankha), für *gaṇḍalekha* Raghuv. 7, 24.

vana Wald und Haus: *vanāni duhato vahneḥ* u. s. w. Ind. Spr. 5927.

varṇa Saffran: *varṇodakaiḥ kâṣṭhacanaṣṛṅgasanisthaiḥ* Ragh. 16, 70; vgl. Mallinātha, Shankar Pandit's Notes p. 150, Various readings p. XXIV.

vidhâ = 1) *ṛddhi* für *saṃvidhâ* Ragh. 7, 16; — 2) *vidhi* für *saṃvidhâ* Ragh. 1, 94.

vyasana fruchtlose Anstrengung (*nishṛphalodyama*) für *vyasanin* 'einer der sich vergebens abmüht' in der Stelle
paṭhakaḥ pāṭhakaḥ caiva ye cānye cāstracintakūḥ
te 'mī vyasaninah sarve yaḥ kriyāvān sa paṇḍitaḥ
 vgl. Spr. 5865.

çayyâ Lager und Composition: die Commentatoren citieren
rasena çayyām svayam abhyupāgatā
kathâ janasyābhinavâ vadhûr iva

Bâṇa's Kādambarī, Einl., v. 8.

çalya Grenze: für *çailopaçalya* Çiçup. 5, 8.

çikhara 'ein Rubinstückchen von der Farbe eines reifen Granatkorns': für *çikharadaçanâ* Meghad. 79.

sadr̥ça = *ucita*: Ragh. 14, 61 *sadr̥çaṃ kulasya*.

saṃdhâ Grenze und Versprechen: Ragh. 14, 52 *tatûra saṃdhâm iva satyasaṃdhah*.

sâra Wasser: *antaḥsâra* Meghad. 20.

sûtra = *vyavasthâ*: Çiçup. 2, 112. Dieselbe Stelle wird angeführt für *spuça* 'Späher' und 'Kampf'.

Das Kautilyaçâstram.

Wir haben gesehen, dass viele Bedeutungsangaben auf bestimmte Stellen sich beziehen. Sammlungen von Glossen zu den classischen Werken der Sanskritliteratur bilden einen Hauptbestandtheil der Wörterbücher. Die Lexicographen haben ferner gewisse Lehrbücher (*çâstra*) excerptiert, und zwar nicht die modernen metrischen Compendien, sondern ältere, wenigstens theilweise in Prosa abgefasste Werke. Die Commentatoren führen Alles was die *ars amandi* betrifft auf Vâtsyâyana's Kâmasûtra zurück. Auf die Möglichkeit eines näheren Zusammenhanges der Wörterbücher mit dem alterthümlichen medicinischen Werke, der Caraka-Saṃhitâ, welche Prosastücke enthält, kann ich nur hinweisen, da mir das genannte Buch nicht zugänglich ist. Ich vermurthe dass Caraka von den älteren Lexicographen als Quelle für medicinische Ausdrücke u. dgl. vorzugsweise,

wo nicht ausschliesslich, berücksichtigt worden ist. Für Pflanzennamen citirt Mankha in der Regel Dhanvantari's Nighaṇṭu, für Ausdrücke, die aus dem *nātyaṣāstra* stammen, den Bharata.

Die Angaben der Lexicographen über die Pflichten der Könige (*rājanīti*), die Ausdrücke welche sich auf Kriegskunst, Heerwesen u. s. w. beziehen, stammen wie es scheint sämmtlich aus einem jetzt nicht mehr vorhandenen *Ṣāstra*, welches, nach den Citaten bei den Commentatoren zu schliessen, wenigstens zum Theil in Prosa geschrieben war. während andere Werke die von der *rājanīti* handeln, wie z. B. der Kāmandakya-Nītisāra, durchweg metrisch abgefasst sind. Ich meine das Werk, welches von der indischen Tradition dem Cāṇakya oder Kauṭilya zugeschrieben und so oft erwähnt wird¹, dass an der ehemaligen Existenz desselben kaum gezweifelt werden kann.

Citate aus Kauṭilya sind nach den Anführungen Kṣhīrasvāmin's und Mallinātha's bereits von Aufrecht² zusammengestellt worden. Ich gebe hier noch Einiges aus meinen Quellen. Wenn den Commentatoren zu trauen ist, so haben die Lexicographen ein Nitiwerk, das ich bis auf Weiteres Kauṭilyaṣāstra nenne, excerptiert.

Ich führe nur solche Wörter und Wortbedeutungen an, die in den Commentaren ausdrücklich dem Cāṇakya oder Kauṭilya zugeschrieben werden, wäre aber geneigt, mehr als eine von den Commentatoren ohne Quellenangabe citierte Stelle als dem Kauṭilya gehörig anzusehen: vgl. z. B. die

¹ Rāyamukuta zu AK. I, 1, 5, 5: *arthaṣāstram Cāṇakyaḍipraṇītam*. Abhayadevasūri zur Nāyādharmakāhā 18 erklärt *atthasattha* mit *Kauṭilyarājanītyādi*; vgl. Weber. Ein Fragment der Bhagavati, p. 248. — Ueber Cāṇakya (Kauṭilya) im Allgemeinen s. Weber, Ind. Streifen I, 254 ff.; Joh. Klatt, De trecentis Cāṇakyaē poetae Indici sententiis (Berolini 1873) p. 14 sqq.

² ZDMG. 28, 104; vgl. noch *pañabandhaḥ saṁdhir iti Kauṭilyaḥ* Mallinātha zu Ragh. 8, 21. Vielleicht giebt die Upādhyāyanirapekṣhā, der Commentar zum Kām. Nītisāra, einige Citate aus Kauṭilya. Da ich diesen Comm. jetzt nicht benutzen kann, so bin ich nur im Stande zu bemerken, dass Kauṭilya zu I, 1 genannt wird.

weiter unten aus Mahendra's Comm. zu H. an. 3, 721 (*niveṣa* Stadt) und 4, 233 (*abhinara* Kampf) beigebrachten Stellen, oder folgendes Beispiel für *pratigraha* 'die Reserve eines Heeres' (vgl. Kāmand. Nit. 19, 30):

senāpatiḥ pratigrahastho yodhānām ulīpanajayata (sic) — *prasāranāprasāraṇavranaviḡodhanādīni yuthākālam ācuret*. So Mahendra; der Comm. zu Mankha fehlt.

Ein Citat in Prosa aus Kauṭilya findet sich übrigens in den Scholien zu Hem. Abh. 741: dasselbe Citat ohne Quellenangabe bei Mallinātha zu Çiṣup. 2, 28. Kirāt. 2, 12. —

vyāyāma. Diesem Worte wird von Hemacandra die Bedeutung *durgasaṃcāra* beigelegt: Mahendra bemerkt *durgasaṃcāra itī Cāṇākyaḥ* (sic) *kṛtyāntarāṇām upalukṣaṇam*. Mankha erklärt *vyāyāma* mit *kṛtyam* = *Cāṇakyaḥ upalukṣitaḥ kartavyaviṣeṣaḥ* Comm. Danach gehören also *vyāyāma* und *durgasaṃcāra* zu den *kṛtya* (Obliegenheiten des Königs?). Genauere Angaben über diese 'kṛtya' sind mir nicht vorgekommen. Für *vyāyāma* in der Bedeutung 'ein best. kṛtya' citieren die Commentatoren folgende Stelle:

ṣamavyāyāmābhyāṃ prativihitatantrasya nṛpateḥ paraṃ praty āvāpaḥ phalati kṛtaseṣas tarur iva.

Dasselbe Citat geben die Commentatoren für *ṣama*, *tantra* und *āvāpa* in bestimmten Bedeutungen, die entweder für die eben angeführte Stelle aufgestellt sind oder, wie *vyāyāma* 'ein kṛtya' auf das Lehrbuch des Cāṇakya (Kauṭilya) zurückgehen.

ṣama erklärt Mankha (Mankha allein) mit *rājāṇa vyavasthā nijamaṇḍale*, das Verbleiben der Könige im eigenen Lande; 'Friede' PWB. unter *ṣama* p. 77; vgl. Kirāt. 1, 42¹.

tantra bedeutet nach Hemacandra und Mahendra in der oben gegebenen Stelle *rāṣṭra* d. h. *rāṣṭracintā*, die Sorge um das Reich, um die inneren Angelegenheiten; *svamaṇḍa-*

¹ Sollte nicht in Sanskritwerken an solchen Stellen, wo *ṣama* neben, oder in enger Verbindung mit, *vyāyāma* erscheint, vielmehr *ṣama* zu lesen sein? — Vgl. Çiṣup. 2, 94 *sthāne ṣamaratāṃ ṣaktyā vyāyāme vṛddhir anginām*.

lādicintā sagt Mankha (der Comm. fehlt), ähnlich die *Vaijayantī* bei Mallin. zu Çiçup. 2, 88 *tantrācāpari*¹; dasselbe meint vermuthlich Çācavata 750 mit dem Ausdruck *kaṭumbakṛtya*. Das Wort *tantra* erhält in den indischen Lexicis auch die Bedeutung *paricchada*; dazu bemerkt Kshīrasvāmin *paricchade yathā: tantrapatih*²; *ata eva svamaṇḍalādicintā*³ *tantram*; Mahendra erklärt *paricchada* mit *saṁnyādirāpa*. Hiermit vergleiche man noch *tantra* als Erklärung von *utthāna* in den Koṣa mit den Bemerkungen der Commentatoren; Kshīrasvāmin: *tantram saṁnyam svamaṇḍalacittam*; Mankha: *tantr, rājñas caturāṅgasādhane*; für *utthāna* in der Bedtg 'Heer' citieren Mankha und Mahendra (letzterer zugleich für *utthāna* = *pauruṣa*, *yudh*, *harsha*!):

utthānānugato jigāya divasaiḥ kaiçcit sa sarvā diçāḥ.

ārāpa endlich wird von Mankha folgendermassen erklärt: *ārāpa ālarāle syāt prakṣhepe valaye tathā, rūdhapradhānāyor*⁴ *nītitantrē*. Für die letzte Bedeutung wird im Commentar die Stelle *ārāpan phalati* (vgl. oben) citiert, von Mahendra aber zu II. an. 3, 438 für *ārāpa* = *aricintā*⁵, vgl. Hem. Abh. 715 und die *Vaijayantī* bei Mallinātha zu Çiç. 2, 88.

*kṛtya*⁶ = *vidvish*, *vīdvishṭa*; '*bhedyo dhanādibhiḥ*', AK., ein bestechlicher Feind. Die Commentatoren geben folgende

¹ 'Der Regierungskunst und der Kriegspläne kundig' übersetzt Schütz. *tantra* erscheint auch sonst in Verbindung mit *ārāpa*; z. B. *arthacintāyām tantrācāpādīlukṣanāyām* Daçarūpa II, 40 Comm.

² Vgl. *Byhattantrapati* Bühler, Report, p. 52. Irre ich nicht, so findet sich *tantrapati* als Synonym von *senāpati* in Kshemendra's *Lokaprakāṣa*.

³ Nicht sicher; die Hs. hat *gramaṇḍalādicintā*.

⁴ *ārāpāpātā pratibhā vībhāti, ity ādau rūḥhe* (Comm.): was die Bedtg *pradhāna* betrifft, so geht aus dem Commentar hervor, dass Mankha 'Hauptspende' meint, vgl. Bühnlingk's Wörterbuch in kürzerer Fassung u. d. W. *ārāpa*.

⁵ Oder *aricintana*. Wilson giebt dem Worte *ārāpa* auch die Bedeutung 'uneven ground', nach Ajaya. Die Londoner Hs. des Ajaya hat *ārāpan syād ālarāle prakṣhepe vimṛtisthale* (sic!). Man verbessere *ripucintane*.

⁶ Von *kart* schneiden, spalten. Rāyamukuta: *kṛtī chedune; rūpudhāc cākṛpicṛter* (P. 3, 1, 110) *iti çatrau kṛap*.

Stelle aus Kauṭilya: *kruddhalubdhahitāvamānitāḥ pareshāṃ kṛtyāḥ* (vgl. Kām. Nīt. 17, 22 ff.) und belegen *kṛtya* 'bestechlich' mit *tān kṛtyān avamanyate yadi nr̥pas tat (?) syāt kṛtārthaḥ ḡramāḥ*.

tikṣṇa wird von Hemacandra und Anderen mit *ātmatyāgin*, einer der sein Leben hingiebt, erklärt. Dazu citiert Mahendra aus Kauṭilya: *yad (ye?) dravyahetor vyālam hastinaṃ cāpi yodhayeyuḥ, te tikṣṇā iti*. Ganz ähnlich Kṣhīrasvāmin bei der Erklärung des Wortes *abhimara*, welches im AK. als eine Bedeutung von *spaṣa* erscheint: nur nennt Kṣhīr. den Kauṭilya nicht. Ich kann Kṣhīrasvāmin's Worte nicht mittheilen, da die Londoner Hs. an der betreffenden Stelle mangelhaft ist. Doch lässt sich so viel erkennen, dass Kṣhīr. zwischen der Erklärung 'einer der sein Leben aufopfert' und 'Kampf' schwankt, während er dasselbe Wort *abhimara* (als Bedtg von *tikṣṇa* AK. III, 4, 56) nur mit *marukaṃ yuddhaṃ ca* erklärt. Hier zeigt sich der Mangel an einer festen Ueberlieferung recht deutlich. Mankha übrigens erklärt *tikṣṇa* nicht mit *abhimara*, sondern *abhisara*, wozu er im Commentar bemerkt: *'yudhi tatra tikṣṇāḥ saṃcareyur' ity ādāv abhisare; abhisaro jīvanirapekṣaḥ ca; abhisaro marukaṃ yuddhaṃ cety anye*. So die Handschrift¹.

dravya = *vinaya* H. an. 2, 365 (die ed. Calc. falsch *vinaya*); Mahendra citiert: *kriyā hi dravyaṃ vinayati nādravyam*. Diese Stelle stammt nach Mallinātha zu Ragh. 3, 29 aus Kauṭilya; sie wird auch von Kṣhīrasvāmin citiert, aber für *dravya* = *bhavya*.

pramāṇa endlich mit der Bedeutung 'Grenzo' geht auf eine Stelle im Kauṭilya: *rājānaṃ māṃ ca pramāṇaṃ kṛtvā . . .* das Uebrige ist unsicher. Nur Kṣhīrasvāmin nennt die Quelle.

¹ Für die Bedeutung 'Kampf' (*ūji*) citiert Mankha: *tikṣṇeṣu ḡtrahananaprayatasya tasya*.

Zur Erläuterung der Wortbedeutungen.

Die Verfasser der homonymischen Glossare haben sich bei der Worterklärung oft unbestimmt ausgedrückt, sie haben zur Erklärung eines *anekārtha* nicht selten Wörter verwendet, die ihrerseits wieder verschiedene Bedeutungen haben können. Wenn ein Wort z. B. = *vyksha* gesetzt wird: heisst das 'Baum überhaupt' oder 'ein bestimmter Baum'? Und welcher bestimmte Baum ist gemeint? Oder man denke sich den Fall, dass ein Wort mit *umā* erklärt wird. *Umā* bedeutet Durgā, Name einer Göttin, und 'Flachs' — *atasidurgayor umā*. Welche Bedeutung sollen wir wählen?

Die Commentatoren geben in der Regel an, wie wir die überlieferten Wortbedeutungen zu verstehen haben. Diese Angaben weichen von den Uebersetzungen die sich in Wilson's Dictionary finden häufig ab; und wenn wir auch die Möglichkeit zugeben müssen, dass die Commentatoren sich öfters geirrt haben, wenn wir auch sehen, dass die Commentatoren selbst schwanken und uns verschiedene Erklärungen zur Auswahl hinstellen: so hat man doch ohno Zweifel ihre Erklärungen denjenigen vorzuziehen, welche vor etwa 80 Jahren von indischen Gelehrten und im Anschluss an dieselben von Wilson¹ gegeben worden sind, zumal da die Annahme nicht ausgeschlossen ist, dass die uns erhaltenen Commentare Auszüge sind aus Commentaren die von den Lexicographen selbst herühren. Wenn ein Lexicograph irgend ein Wort z. B. mit *sarasvatī* erklärt und im Commentar dazu bemerkt hat, unter *sarasvatī* sei *nadibheda* 'ein best. Fluss' zu verstehen, so ist diese Bemerkung wahrscheinlich von allen folgenden Commentatoren copiert worden. Wir haben kein Recht und keinen Grund, *sarasvatī* anders, etwa mit 'Göttin der Rede', zu übersetzen.

¹ Man lese Wilson's eigenes Urtheil über die 'original compilation' und die 'native assistants' Dictionary, Preface p. III. XLII.

Da Wilson keine Commentare zu homonymischen Glossaren benutzen konnte, so wird ihm Niemand wegen der irrigen Worterklärungen die sich in seinem Dictionary finden einen Vorwurf machen. Ohne einen Commentar ist es in vielen Fällen schlechterdings unmöglich zu wissen was die Lexicographen meinen. Neuere Bearbeiter von Sanskritwörterbüchern haben gut daran gethan, neben die Uebersetzung der Wortbedeutung auch den Ausdruck der in dem betreffenden Koça gebraucht ist zu setzen, oder auch nur den Ausdruck des Originals anzugeben. Die Commentare zeigen uns, dass viele Wortbedeutungen anders gefasst werden müssen als es bisher geschehen ist. Ich lasse einige Beispiele folgen.

añka = *sthāna*: place, abode, ground, Wilson und Goldstücker. Mahendra erklärt *sthāna* mit *ekādigaṇanānyāsa* (so, nicht *sthāna*, hat Mankha im Text); also wohl Zahlzeichen, Ziffer.

ṛtu = *dīpta*. Mahendra: *dīptaḥ saṃtāpitaḥ, pralepta ity arthaḥ; tatra yathā: kāmārtā hi . . .* Megh. 5. Zur weiteren Erklärung vgl. Pāṇ. 6, 1, 89 *vārttika*:

kārā = 1) *prasevaka*, d. h. ein Sack (the part of a lute below the neck, Wilson). — 2) *hemukārikā*: Name einer Pflanze, Comm. A female worker in gold, Wils.

garbha = *saṃdhi*, nicht 'union' (Wilson), sondern s. v. a. *saṃdhibheda* (in der Dramatik: vgl. Wilson p. 952; Daçarūpa I, 22).

guṇa = 1) *indriya*; d. h. *sparṣana* u. s. w. (Mahendra), sonst *śabdādi*. Die Commentatoren citieren:

prakṛter guṇasammūdhāḥ sajjante guṇakarmasu
Bhagavadgītā 3, 29.

guṇa = 2) *rūpādi*; damit meinen die Lexicographen die 24 Eigenschaften der Dinge (im Vaiçeshikasystem), deren erste *rūpa*, die Farbe, ist: Colebrooke's Essays ed. Cowell I, 299 ff.

gopī = *raktikā* Hem., und Viçva 1193; *Abrus precatorius*.

tantra = 1) *karuṇa* Hem.; der Comm. erklärt *nidhuvana*. —

2) *dvayarthasâdhaka* Hem.; diess ist s. v. a. *çlesha*¹ (so Mankha geradezu: *tantram âyattaçleshaçâstrokta-grakriyâçabdusiddhishu*), d. h. Zweideutigkeit, Doppelsinnigkeit; Beispiel:

*tantroktibhih sūcitagūḍhabhāvā
veçyā haṭhād eva vimohayanti.*

naya = *naigamādi* Hem.; ebenso im Commentar zur *Nâyâdhammakahâ*, in Steinthal's Specimen p. 38, und im Comm. zur *Rshabhapañcâçikâ* v. 40, wo Klatt *naya* mit 'Grundsatz' übersetzt, während Bühler *Indian Antiquary* II, 18 das Wort mit *category* wiedergiebt. Die sieben *naya* bei den Jainas sind: *naigamasamgrahavyavahâraṇjusūtraçabdasamabhirûḍhaivaṇḍhātalaḥṣaṇāḥ sapta*. So Mahendrasūri: man vergleiche *Deçināmamâlâ* I, 1 Comm. Wir haben es hier mit einem terminus technicus der Jainas zu thun, der den Kennern der Jainalehre ohne Zweifel geläufig ist. — *naigama*, der erste *naya*, wird nun mit *naya* erklärt, d. h. 'ein *naya*', nicht: guiding, leading, directing (Wilson); so von Vardhamâna im *Gaṇaratnamahodadhi* III, 175 p. 211 *nigama eva naigamaḥ; nayaḥ*, und Hem. an. 3, 468, wo Mahendra bemerkt: *nayo niravadhâraṇaḥ pakshiparigrahaḥ* (sic).

nâḍi = *guṇântara* H. an. und Viçva 494: d. h. ein Strick aus Leder, nach Mahendra. Vgl. Molesworth unter *nâḍi*: The tape or string, by which drawers, petticoats etc. are drawn around the waist and tied.

parivâpa: von der Wurzel *vap* streuen, säen, und der W. *vap* scheeren. In der Erklärung der verschiedenen Bedeutungen, die dem Worte *parivâpa* beigelegt werden, schwanken die Commentatoren. 1) *paricchada*, Umgebung; Beispiel — zugleich für *jalasthâna* oder *salilasthiti*, das nach Einigen 'Wasserbehälter' bedeutet —: *bhṛta (?) - parivâpâ munayo vanabhuvi râjyam pratâpante*. — 2) *paryuṣṭi*, nach Kshîr. das Säen, nach Andoren 'das Werfen von Wasser u. s. w. aus einem Gefäss in das andere.' — 3) *vapana*, das Abschneiden der Haare; Beispiel: '

¹ *yad âha: sâdhâraṇam bharet tantram; yathâ: çreto dhûratity âdi*. Vgl. *Vâmana Kâvy*. IV, 3, 7 *sadharmeshu tantrayogye çleshah*.

patatkeçaparivâpamâtram bhikshâprayojanam.

prakṛti = *līṅga* und *yonī*: The male (female) organ of generation, Wilson. Dagegen Kshīr.: *yonir upādānakāraṇaṁ, mūlaprakṛtir avikṛtiḥ; līṅgam aryaktaṁ stripuṣṇaṁnisakāṇi ca, yathā: tṛtīyā prakṛtiḥ śhaṇḍaḥ* (AK. II, 6, 1, 39). Aehnlich die anderen Commentatoren; Mankha erklärt *līṅga* mit *pradhāna*, Mahendra mit *mahādāḍika*. Aus Allem geht hervor, dass philosophische Termini gemeint sind. Für *prakṛti* = *yonī* citiert Mahendra

yām āhuḥ sarvabījaparakṛtir iti, Çāk. v. 1.

pratyaya = *randhra*; 'a hole' Wilson. *randhra* hat hier dieselbe Bedeutung wie bei der Erklärung von *antara* (z. B. Çāçv. 88). *pratyaya* bedeutet also nach den Lexicographen auch Fehler, Gebrechen, schwache Seite, Blösse. Beispiel:

ripoḥ pratyayam āsāḍya praharet kālādharmavit.

Es ist natürlich unnöthig, die von den Lexicographen aufgestellte Bdtg anzunehmen.

bhakti = *bhaṅgi*. Mahendra erklärt *bhaṅgi* mit *vicchitti* und citiert Kumāras. 3, 30.

bhaṅgi = *bhakti* (Hem. und Mankha). Die Commentatoren erklären *bhakti* mit *vicchitti* und citieren *bhaṅgibhīr aṅgikṛtam* Die Bedeutung 'Welle' belegen sie, wie ich beiläufig bemerke, mit Meghad. 60.

bhadra = 1) *karaṇāntara*; eine bestimmte Art zu sitzen. — 2) *merukadambaka* Hem.; Comm.: *Merusamīpavartīghnā* (so die Hs.) *ekasya kadambasya bhadreti nāma loka prasiddham*. Danach ist bei Wilson u. d. W. *bhadra* die Bdtg Mount Méru zu streichen. Uebrigens vgl. Viçva 1484.

vajra = *vālaka*; a child or pupil, Wilson; eine Art Andropogon, Comm.

vijaya = *vimāna* Hem., a divine car Wilson. *vimāna* ist hier nicht ein Götterwagen, sondern ein Götterhimmel; Colebrooke Essays² II p. 199. Mahendra giebt die vier Namen Vijaya, Vijayanta, Jayanta, Aparājita.

vivadha = *paryāhāra*, d. i. das Herbeiholen von Futter,

Wasser u. dgl., also das Fouragieren: vgl. Amara ed. Bomb. p. 308, wo man *dhānyādi* statt *dhyānādi* lese.

śukti = *durnāmikā* Çāṣv. 508; gemeint ist eine bes. Art Muschel, nach Mahendra. Mankha hat *māna* (*ardhapala* Comm.) statt *durnāmikā*.

sthāsaka. Çāṣv. 514 — zum Theil nach Conjectur —: *carcāyām sthāsako jñeyah spharāder api budbude*; ähnlich Hemacandra:

sthāsako hastabimbe syāt spharakādeṣ ca budbude.

Danach bedeutet das Wort 1) das Einsalben des Körpers mit wohlriechenden Stoffen; 2) Schmuck aus Glockengut u. dgl. am Schild u. s. w. von der Gestalt einer Wasserblase (Mahendra); Beispiel: Çiṣup. 18, 5, wo Mallinātha *sthāsaka* mit *budbudākāramanḍala* (sic ed. Calc. 1847) erklärt. Mankha giebt dem Worte drei Bedeutungen, die er im Commentar mit Beispielen¹ belegt: *carcāyām sthāsako jñeyo hārabhede 'pi budbude*. — *budbuda* erscheint bei Hemacandra noch an zwei anderen Stellen in der Bedtg 'Schmuck von der Gestalt einer Wasserblase', nämlich 2, 467, wo es heisst: *sphāras² tu spharakādīnām budbude vipule 'pi ca*, und 2, 115, wo *gaṇḍa* mit *vājibhūṣaṇabudbudu* (Comm.: *vājinām bhūṣaṇeṣhu budbudah*) erklärt wird; Wilson: part of a horse's trappings, a stud or button fixed as an ornament upon the harness.

Die vorstehenden Beispiele geben mir noch zu einigen allgemeinen Bemerkungen über die Worterklärungen Anlass.

Wenn die Lexicographen sagen wollen, dass ein Wort in einer besonderen, technischen Bedeutung gebraucht wird, so fügen sie zu der Bedeutung gewöhnlich *bheda*, *viśeṣha* oder ähnliche Wörter hinzu. Es kommen aber Fälle vor, wo ein derartiger Zusatz fehlt; z. B. Hem. an. 3, 468 *naigama = naya*. Hätte der Lexicograph *nayabheda* ge-

¹ *candanasthāsakāṅku ity ādan carcāyām, upalepane* (Mahendra giebt ein anderes Beispiel); *kucayoh sthāsakamuktikārcir ābhād ity ādan hārabhede*; *sthāsakāvalinibhena hasanti Narmadā, ity ādan budbude*.

² Vgl. Ujvaladatta, Glossary p. 265, unter *sphāra*.

schrieben, so wären wir eher in der Lage gewesen, seine Worte zu verstehen, wir hätten — auch ohne Commentar — wissen können, dass er dem Worte *naigama* eine bestimmte technische Bedeutung beilegt. Ebenso verhält es sich mit *garbhah saṁdhau* 2, 308. Çâçvata erklärt *kalâ* mit *kâla*, Amara mit *kâlabbheda*.

Oder die Lexicographen greifen aus einer bekannten Reihe ein Wort (gewöhnlich das erste) heraus, mit Hinzufügung von 'âdi 'und so weiter'; so H. an. 2, 369 *nayaḥ syân naigamâdîshu*; Çâçv. 175 *çaktir utsâhâdau* (gemeint sind die bekannten drei 'Kräfte' des Königs); 67 *vyasanam pânastrîmṛgayâdîshu*¹, wo drei Wörter herausgehoben sind. Das Wörtchen *âdi* kann auch fehlen: H. an. 4, 43 *pañcanakhas tu kacchape*, d. h. *p.* bedeutet 'Schildkröte u. s. w.', oder 'z. B. die Schildkröte'; gemeint sind die bekannten fünf essbaren Thiere. Mahendra: *kacchapah çacakâdînâm upalakshaṇam*, d. h. *kacchapa* ist eine 'elliptische Bezeichnung' von Hase u. s. w. Mahendra bedient sich hier eines bei den Commentatoren sehr häufigen Ausdrucks; vgl. oben p. 44. *Upalakshaṇa* ist 'Mitbezeichnung', speciell die 'Bezeichnung eines Theiles durch das Ganze, oder des Ganzen durch einen Theil. *aksha*, die Wagenachse, soll nach einigen Lexicographen *cakra*, Rad, bedeuten; oder vielmehr, ein Amarasiṁha z. B. scheint die Bedeutung Achse gar nicht zu kennen, denn er erklärt *aksha* mit *cakra*. Allein Amara meint die Bedtg. Wagenachse: *cakram rathakâshthopalakshaṇam*, wie Kshîrasvâmin bemerkt². Man streiche in unseren Sanskritwörterbüchern unter *aksha* die Bedtg. 'Rad'.

Wenn einige Lexicographen *upadhi* mit *cakra* erklären, so scheint es, dass sie nicht mehr genau gewusst haben, was das in der älteren Sprache einen bestimmten Theil

¹ Vgl. Kâmand. Nitîs. 11, 12, 13, 61, 15, 1: *nânâprakârair vyasanair vimuktaḥ çaktitrayeṇâpratimena yuktaḥ narendrah*. — *vyasana* und *çakti* sind Gegensätze: daher erkläre ich mir *vyasana* = *açakti* bei Kshîrasvâmin; s. Anm. z. Çâçv. 67, Einleitung p. XXIX.

² Nach dem oben Bemerkten werden meine Çâçv. p. XXV ausgesprochenen Bedenken hinfällig.

des Rades bezeichnende Wort *upadhi* bedeutet. Aber Mankha¹ erklärt im Commentar *upadhi* ganz richtig mit *cakṛaṇābhyaṅtāḥpraveśi kâshṭhaviṣeṣaḥ*, also 'der Theil des Rades zwischen Radkranz und Nabe'.

Prakritica.

Nach meiner Ansicht sind in den späten indischen Wörterbüchern (*Viçva*, H. an., Med.) prakritische Elemente sehr zahlreich vertreten. Die *Koça* enthalten Prakritwörter in ihrer richtigen Prakritform oder Uebertragungen — darunter falsche Uebertragungen — aus dem Prakrit in's Sanskrit, und Sanskritwörter mit so zu sagen prakritischen Bedeutungen. Da die Prakritismen in den *Koça* wie mir scheint bisher noch nicht genügend beachtet worden sind, so gebe ich im Folgenden einen kleinen Beitrag zur Kenntniss derselben aus meinen Quellen².

Zunächst einige einleitende Bemerkungen.

Es ist bekannt, dass ganze Werke, die jetzt nur im Sanskrit vorliegen, auf Prakritoriginale zurückgehen. So versichern uns Kshemendra, der Verfasser der *Brhatkathâmañjarî*, und Somadeva, der Verfasser des *Kathâsaritsâgara*, dass sie die *Brhatkathâ* des *Gupâdhyâ*, welche in der '*Pañcâci bhâṣâ*' abgefasst war, benutzt haben. Wie weit sie im Einzelnen von ihrer Vorlage abhängig sind, können wir nicht entscheiden, da das Werk des *Gupâdhyâ* verloren gegangen ist. Wohl aber sind wir zu der Annahme be-

¹ Mankha hat übrigens *rathâṅga* statt *cakra* (im Texte), was allerdings nicht viel sagen will, denn *cakra* und *rathâṅga* sind überhaupt Synonyme im Sanskrit. Vgl. noch *rathasyârayave*, Çâp. 359.

² Auf die bekannte Thatsache, dass sich der Einfluss der Volkssprachen nicht nur im classischen Sanskrit, sondern auch in der Sprache des Veda vielfach geltend gemacht hat, mag hier wenigstens kurz hingewiesen werden. Vgl. z. B. Weber, *Vâjas. Samh. Specimen* II p. 203 sqq., *Ind. Stud.* II p. 87; Benfey, *Vedica u. Verwandtes* (1877) p. 45 ff. 101 ff. 133. ff. — Auch auf die prakritischen Wurzeln im *Dhâtupâṭha* will ich beiläufig aufmerksam machen; vgl. z. B. Benfey, *Vollst. Gramm. d. Sanskritspr.* p. 73; Pischel *Trivikr.* 3, 236; 264.

rechtigt, dass sie viele Prakritwörter oder aus dem Prakrit falsch gebildete Sanskritwörter in ihre Umarbeitungen des Prakritoriginales haben einfließen lassen. Im Kathāsaritsāgara sind einige Prakritismen bereits nachgewiesen worden: eine genauere Durchforschung des Werkes wird ohne Zweifel noch mehr an's Licht bringen.

Was vom Kathāsaritsāgara gilt, gilt auch von anderen Werken der Erzählungsliteratur¹; es gilt auch ganz besonders von den Sanskritwerken der Jainas², und von den Schriften der nördlichen Buddhisten.

Wenn aber ganze Werke — frei oder wörtlich — aus dem Prakrit (oder Pali) in's Sanskrit übertragen worden sind, so hat der Uebergang einzelner Prakritwörter in das Sanskrit nichts Befremdendes. Selbst in den classischen Compositionen der Sanskritliteratur, deren Verfasser sich doch gewiss bemüht haben, ein möglichst reines Sanskrit zu schreiben, lassen sich volkssprachliche Wörter nachweisen. Vāmana in der Kāvyaḷamkāravṛtti (V, 1, 13) gestattet sogar ausdrücklich den Dichtern die Verwendung eines 'sehr gebräuchlichen Provincialismus' — *atiprayuktaṃ deḡabhāshāpadam*. Doch ein solches Wort ist und bleibt Prakrit, mag es nun von einem classischen Dichter im Sanskrit gebraucht werden oder nicht. Die indischen Lexicographen — zu denen wir uns jetzt wenden — liessen sich bei der Auswahl der Wörter für ihre Compilationen freilich durch den Umstand bestimmen, ob sie ein Wort im Sanskrit oder im Prakrit vorfanden: der Gebrauch eines Wortes in einem Sanskritwerke berechnete zur Aufnahme in's Sanskritwörterbuch³; was im Sanskrit nie oder selten (*kavīmāṃ*

¹ Vgl. z. B. Weber, Ind. Stud. XV, 190. 207.

² Vgl. z. B. Bühler bei Weber, Pañcandañāḡatraprabandha (Berlin 1877) p. 102.

³ Und wenn ein Prakritwort in das Sanskritlexicon aufgenommen war, so wurde es als Sanskritwort betrachtet. Ein Scholiast zu Hāla's Saptāḡatakam beruft sich wegen des Wortes *candila* (*caṇḡlīla*) Barbier, das einer als '*deḡi*' bezeichnet hatte, auf die Medinī und erklärt es somit für Sanskrit! *caṇḡlāḡabdo nāḡitavacano deḡīti kasyaciḡ uktīḡ*

nātiprasiddham) gebraucht erschien, wurde dem Prakritlexicon einverleibt.

So erklärt es sich, dass die Sanskritlexica eine ganze Reihe von Wörtern enthalten, die offenbar prakritischen Ursprungs sind.

Hemacandra¹ besonders hat in seine beiden Sanskritwörterbücher mehrere Wörter aufgenommen, die nach Allem was wir wissen in's Prakritwörterbuch gehören. Im Anekârthasaṃgraha erklärt er bisweilen Sanskritwörter mit Prakritwörtern, wie z. B. *kālikā* mit *dhūmarī*. Und da manche Prakritwörter zugleich in Hemacandra's Sanskritwörterbüchern und in seinem Prakritwörterbuche, der Deçināmāḷā, erscheinen, so sieht man deutlich, wie schwer ihm die Scheidung zwischen Sanskrit und Prakrit geworden ist.

golā erklärt Hemacandra sowohl im Anekârthas. als in der Deçināmāḷā; im Commentar zu diesem Werke II, 12 wird bemerkt: das Wort *golā* ist hier aufgeführt worden, obwohl es ein *saṃskṛtasama*² ist, weil es den Dichtern nicht sehr bekannt ist (Pischel Trivikr. 3, 238).

Das Wort *indindira* 'Biene' wird von Hemacandra im Abhidhānac. als Sanskritwort erwähnt, in der Deçin. nur beiläufig (*paryāyabhaṅgyā*) bei der Erklärung des Wortes *iddaṇḍa*, weil er *indindira*, wie er sagt, irgendwo im San-

koçānālocanamūlatrāḍ upekshyā ZDMG. 28, 419. Vgl. Hemacandra Deçin. p. 111, 10.

¹ Hemacandra kommt bei unseren Untersuchungen hauptsächlich in Betracht, da wir von ihm zwei Sanskritwörterbücher und ein Prakritwörterbuch, die Deçināmāḷā (H. D. abgekürzt) besitzen. Letzteres Werk wurde vor zehn Jahren von Bühler entdeckt und trefflich herausgegeben von Pischel, Bombay 1880.

² Die Grammatiker theilen die Prakritwörter in *tatsama* d. h. solche die dem Sanskrit gleich, *tadbhava* solche die aus dem Sanskrit entstanden sind, und *deçya* oder *deçyaḥ*, provincieller, volksthümlicher Wörter. Sie schwanken oft, 'je nach dem Grade ihrer Belesenheit im Sanskrit und ihrer Geschicklichkeit im Etymologisiren', welcher Klasse sie ein Wort zutheilen sollen. Genaueres z. B. bei Bühler, Päyalacchi, p. 76 ff. Pischel Trivikr. 3, 235.

skrit gelesen hat. In der That wird von Böhrling in seinem kürzeren Wörterbuche *indindirâ* aus Jayadeva's Prasannarâghava nachgewiesen. Diess wird uns aber nicht hindern, *indindira* bis auf Weiteres für ein Prakritwort zu halten, zumal da uns Kshîrasvâmin ausdrücklich versichert, es werde 'decyâm' gebraucht¹.

bappiha, der Vogel Câtaka, findet sich Hem. Abhidh. 1329 und zugleich Decn. 6, 90, vgl. 6, 12 *pappio bappihe*, 7, 33 *vappio bappihami*.

draha ist nach Hemacandra Prâkr. 2, 80 prakritische Entwicklung aus skr. *hrada*; im Abhidh. erscheint *draha* als Sanskritwort.

Ein Schwanken zwischen Sanskrit und Prakrit tritt uns öfters in den Scholien zu Hem. Abhidhânacintâmani entgegen. So zu 143 in Bezug auf *tuñgi* Nacht; 228 *janu* der Liebesgott; 626 *hadâ* Knochen (vgl. H. D. 8, 59); 1090 *cikhalla* Sumpf (H. D. 3, 11. Hâla p. 119); 1353 *uhâra* Schildkröte (*ohâra* H. D. 1, 167); 1445 *ladâha* schön (Hâla p. 6. Trivikr. 3, 247).

Die gegebenen Beispiele zeigen zur Genüge, wie die Lexicographen zwischen Sanskrit und Prakrit schwanken, und dass Prakritwörter (oder Sanskritwörter in Prakritform) in die Koça übergegangen sind, kann keinem Zweifel unterliegen².

Man beachte noch Folgendes. Wenn wir sehen, dass einem Sanskritworte eine ganze Reihe von Bedeutungen zugeschrieben werden, die wir zum grössten Theile nicht zu belegen und die wir uns auch nicht aus der Grundbedeutung des Wortes zu erklären vermögen: so liegt die Vermuthung in manchen Fällen sehr nahe, dass ein Prakritwort, welches einen ganz anderen Ursprung hat als das Sanskritwort, mit diesem des Gleichklanges wegen zusammen-

¹ Eine Etymologie des Wortes bei Benfey, Vollst. Gramm. § 419.

² Ich erwähne beiläufig die angeblichen Sanskritwörter *mora* (= *mayûra*, Pfau) und *ghukata* (von unbekannter Bedeutung) in Hem. Prâkr. 1, 171. 4, 422; auch *bashîa* H. an. 3, 580 (die Calcuttaer Ausgabe fälschlich *ambashîa*!), von Mahendra mit *mûrkha* erklärt.

gefallen ist. Die Etymologie eines Wortes¹ kümmert die Verfasser der homonymischen Glossare nicht; auch mit der Orthographie nehmen sie es, wie schon oben bemerkt, nicht genau. *vāha* Zugthier und *bāha* Arm² erscheinen in den Koṣa an derselben Stelle; ebenso *vali* *bali*, *aṣra* *asra* u. s. w.

Nach Pischel's Ausführungen Trivikr. 3, 242 hat *dhanyā*, die Amme, mit *dhana*, Geld, Gut gar nichts zu thun, ebenso wenig vielleicht *ghanikā*, Weib, Gattin. (Hāla p. 279.)

chinna in der Bedtg *veçyā* kommt schwerlich von der Wurzel *chid*, spalten, es ist vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach ein Lehnwort und wird nur deshalb von den Lexicographen neben *chinna* 'gespalten' aufgeführt, weil es mit diesem Worte zufällig gleich (oder ähnlich) lautet, vgl. Molesworth u. d. W. *chināl* u. s. w., Pischel Trivikr. 6, 97. 98. —

Endlich hat man in den Koṣa nicht nur auf echte Prakritwörter, sondern auch auf die scheinbaren Sanskritwörter zu achten, die, in vielen Fällen gewiss falsch, aus dem Sanskrit in's Prakrit zurückübersetzt worden sind.

Auf sanskritisierte Prakritwörter im Wortschatze des Sanskrit, insbesondere auf irrige Rückübersetzungen hat man neuerdings mehrfach aufmerksam gemacht; weiterer Forschung wird es ohne Zweifel gelingen, eine grössere Anzahl derartiger Wörter nachzuweisen³.

¹ Mahendra giebt übrigens öfters verschiedene Etymologien eines *anekārtha*. Diess muss dankbar anerkannt werden. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen eines *anekārtha* erklärt sich nicht selten aus der Verschiedenartigkeit der Etymologie desselben.

² *bāha*, *bāhā*, Arm, prakritisch für skr. *bāhu*. Pischel zu Hem. Pr. 1, 36.

³ Ueber falsche Rückübersetzungen im Sanskrit der nördlichen Buddhisten vgl. z. B. Childers, Pāli Dictionary, p. 367. 536 und sonst. Nach H. Jacobi haben die nördlichen Buddhisten aus *Seniya* (skr. *Sainya*) *ifrthūmlich* *Çrenya*, und die Jainas *Çrenika* gemacht, ZDMG. 34, 187. Wie weit bei solchen Rückübersetzungen 'Volks-etymologie' im Spiele ist, wäre noch zu untersuchen. (Beispiele für

Im Folgenden führe ich eine kleine Zahl von Wörtern auf, die ihrer Form oder Bedeutung nach prakritisch sind; zugleich nenne ich einige Wörter, die man, bis eine befriedigende Etymologie gefunden ist, für fremde Eindringlinge in den Wortschatz des Sanskrit halten kann.

astamana, Untergang, aus Pr. *atthamana*; S. Goldschmidt, *Prākṛtica* (Strassburg 1879) p. 10. Das Sanskritwort ist *astamaya*.

ucchādana, das Einreiben des Körpers mit Wohlgerüchen; eine Prakritform von skr. *utsādana* (PWB.).

utpuṇsayati, ein Prakritismus in Somadeva's *Kathāsaritsāgara*, nachgewiesen von Goldschmidt, ZDMG. 32, 99. Hierher gehört auch das von Maṅkha zur Erklärung von *mārjana* gebrauchte Wort *utpuṇsana* (skr. *utproñchana*):

mārjanā pāṇsuṣoḍhaṇṭ,

upasparṣotpuṇsanayoh klive.

ulloca, Traghimmel, Baldachin; ein Prakritwort? Kshiraśvāmin's wenig befriedigende Etymologie lautet: *upari locyate, ullocaḥ; ullocyate 'paniyate 'nenātapādi vā*. Im Sanskrit ist das Wort, soviel ich weiss, bis jetzt nur im *Kāçikhaṇḍa* nachgewiesen: Aufrecht im Glossary zum *Halāyudha* unter *ulloca*. In H. D. 1, 98 (vgl. Introduction p. 7) erscheint es als *deçicabdu*. Man beachte auch *Kalpāsūtra* 32, wo *ulloya* vom Commentar erst mit *ullocu*, dann mit *ulloka* erklärt wird.

kakkhata hart, z. B. *Mahāvastu* I p. 339, 16, ein in's Sanskrit zurückübersetztes vulgäres Wort: Pischel *Trivikr.* 3, 251.

kaṭapra Menge, im Sanskrit selten; vgl. Maṅkha's *Çrikanṭhacarita* XXV, 87 in Bühler's Report p. CXIII. Im Prakrit ist *kaṭappa* häufig: Pischel *Trivikr.* 6, 87.

galla Backe (skr. *gaṇḍa*), von Hemacandra für Sanskrit, von *Trivikrama* 6, 88 für einen *deçicabdu* erklärt. Vāmana tadelt den Gebrauch des Wortes im Sanskrit, ebenso *Mamata Kāvya*pr. (ed. Calc. 1866) p. 143.

Volksetymologie aus dem Sanskrit giebt O. Weise in *Bezenberger's Beiträgen z. Kunde der idg. Sprachen* V, 70. VII, 171).

ghūka Eule; schon von Kshîr. als Sanskritwort aufgeführt. Aus der Bemerkung H. D. p. 110, 3 *ghūo ulūka iti ghūkaṣabdabhavaḥ* scheint mir hervorzugehen, dass ein Vorgänger Hemacandra's das Wort für einen *deçīṣabda* erklärt hatte.

candrimā Mondschein, vgl. Pāli *candimā* Mond (skr. *candramas*); E. Kuhn, Beiträge z. Pāli-Grammatik p. 22. Die Prakritgrammatiker erklären *candimā* aus *candrikā* (Mondschein); Hem. Prākṛ. 1, 185 *candrikāṣabde kasya mo bhavati*.

codya, Wunder; wunderbar. Die Commentatoren citieren für den Gebrauch des Wortes im Sanskrit Māghakāvyā 9, 16. Das entsprechende Prakritwort *cojja*, *cujja* wird in H. D. 3, 14 als *deçīṣabda* aufgeführt: *cujjam accharie*. Vgl. Hāla p. 162, wo ein Schol. die Medinī citiert.

ḍimbha, ein kleines Kind; aus skr. *dabhra*. Hāla p. 107.

dara 'ein wenig, etwas' wird in einigen Koṣa als Sanskrit aufgeführt und findet sich im Sanskrit factisch vor: vgl. PWB. Aber im Prakrit ist *dara* 'etwas' besonders häufig: Pischel z. Hem. Pr. 1, 217. Hemacandra giebt auffälliger Weise in seinen Sanskritwörterbüchern *dara* mit der Bedtg 'etwas' nicht, er scheint also das Wort in dieser Bedtg als Prakrit angesehen zu haben. Daher bemerkt Mahendra z. H. an. 2, 430 *īshadarthe dārety avyayaṇi deçyapadaṇi vā*¹, *yathā*:

daradalitaharidrāpañjarāṇy aṅgakāni.

duruttara schwer zu überwinden, prakritische Entwicklung aus skr. *dustara*: Goldschmidt K. Z. 25, 436.

nāpita, Barbier, Rückbildung aus *nāvia*, *nāvia*, Goldschmidt K. Z. 25, 437; skr. **snāpitar*, vgl. Weber in Beitr. z. vgl. Sprachforschung I, 505.

nirjhara Wasserfall, aus Prakr. *nijjhara*, skr. **nikṣhara* (nach H. Jacobi). Vgl. Hem. Pr. II, 3. IV, 173.

¹ Mahendra will sagen: *īshadarthe dura* ist H. an. 2, 430 nicht aufgeführt worden, weil es in den *avyayakāṇḍa* gehört, oder, weil es ein *deçyapada* ist. — In dem Beispiel ist *piñjarāṇi* zu lesen.

nirbhara, voll von, aus Prakr. *ñibhara*, Goldschmidt K. Z. 26, 327.

pracalāka Schlange u. s. w. Pischel Trivikr. 6, 103 bemerkt, dass der Ursprung des Wortes dunkel sei. Sollte nicht *pracalāka* — in der einen oder anderen Bedeutung — eine irrthümliche Rückübersetzung aus dem Prakrit sein?

prāghuṇa Gast, *prāhuṇa* Kathās.; die Form des Wortes schwankt. Die Formen mit *gh* sind möglicher Weise falsche Uebertragungen aus Prakr. *pāhuṇa*. Ein Schol. z. Hāla 736 p. 397 bemerkt: *pāhuṇaam abhyāgate deṣi*. Hemacandra Deç. 6, 40 erklärt *pāhuṇam* mit *vikreyam*.

beḍā Schiff, Halây., Hemac. Ein Prakritwort? Vgl. H. D. 6, 95 *beḍo tarū*.

menṭha Elefantenwächter, nach einigen Lexicographen Sanskrit: als *deṣiṣabda* bezeichnet Hem. Abh. 762 Schol., H. D. 6, 138.

rūksha Baum (sonst: rauh), aus Prakr. *rukḥha* = skr. *vrksha*, Baum.

lañca, *lañcā*, z. B. H. an. 3, 730; 4, 241 (die Calcuttaer Ausgabe an beiden Stellen fehlerhaft!): Geschenk, Bestechung; im Sanskrit meines Wissens bisher noch nicht nachgewiesen, aber im Pāli ist das Wort nicht selten, vgl. Childers unter *lañco*. Vermuthlich ist es aus dem Prakrit ins Sanskrit aufgenommen worden. Hemacandra D. 7, 17 erwähnt einen *deṣiṣabda lañco* 'Hahn' und bemerkt dazu, dass das Wort in der Bedtg Geschenk ein *tatsama* sei.

Prāgbhāra.

Ein sonderbares Sanskritwort ist *prāgbhāra*. Es bedeutet 1. Berggipfel, 2. Menge, 3. Neigung, s. PWB. Wie erklären sich diese Bedeutungen aus *prāg-bhāra*, wörtlich etwa Vorderlast, vgl. *prāgbhāga* Vordertheil u. s. w.?

Wie man neuerdings öfters unter Zuhülfenahme des Prakrit Licht verbreitet hat über den Ursprung von Sanskritwörtern¹, so wird man auch bei einem Versuche, das

¹ Vgl. Jacobi über *sukha* und *duḥkha* K. Z. 25, 438, S. Goldschmidt über *Meru* und *Sumeru* ebend. p. 610.

Wort *prâgabhâra* zu erklären und die Grundbedeutung des Wortes festzustellen, die Prakritform vergleichen oder vielmehr, von derselben ausgehen müssen. Im Prakrit lautet das Wort *pabbhâra* und bedeutet, nach Hemacandra, 'Menge' und 'Höhle', vgl. H. D. 6, 66

gaṇaguhâsu pabbhâro.

Im Pâli haben wir ebenfalls *pabbhâro* 'a cave in a mountain' nach Childers, vgl. *giriguhâ* in H. D., Comm. Erwägt man nun, dass Prakr. *bbh* in einigen Fällen der Gruppe Skr. *hv* entspricht¹ — vgl. *gabbhara* : *gahvara* —, so liegt es sehr nahe, an eine Entstehung von Pr. *pabbhâra* aus Skr. **pra-hvâra*, von der Wurzel *hvar* 'krumm sein' u. s. w.², zu denken. Ist die vorgeschlagene Etymologie³ richtig, so hat man Skr. *prâgabhâra* für eine falsche Rückübersetzung aus Pr. *pabbhâra* zu halten; und als Grundbedeutung von *prâgabhâra* ist anzusetzen: Neigung; am Ende eines Compositums: geneigt. Daran schliesst sich die Bedeutung: Abhang (eines Berges).

Zur Unterstützung meiner Etymologie habe ich Folgendes anzuführen.

Zunächst mache ich darauf aufmerksam, dass im Dhâtupâṭha 31, 21 (Westergaard p. 369) eine Wurzel *bhar* mit der Bedtg *hûrchana* (das Biegen, Krümmen) erscheint, wofür Andere *hvar hûrchane* lesen. Es ist möglich, dass die alten Grammatiker unser Wort *pabbhâra* im Auge gehabt haben, etwa wie *theva* (**stepa*) Tropfen bei Aufstellung der Wurzel *stip* (*step*) 'ksharaṇârthe'; Pischel Trivikr. 6, 102.

Wir betrachten jetzt die Bedeutungen einiger Derivate von der W. *hvar*, um zu sehen, ob sie zu den für **prahvâra* angenommenen Bedeutungen stimmen. *prahva*, das nach Benfey⁴ und Anderen von *hvar* abzuleiten ist, bedeutet:

¹ E. Kuhn, Beiträge z. Pâligr. p. 52; Ascoli, Kritische Studien z. Sprachwissenschaft p. 196. 245.

² Vgl. *dhvar* 'beugen', und im Allgemeinen Benfey, Griech. Wurzellexicon II, 278. 320; Pott, Etymologische Forschungen³ II, 3 p. 223 ff.

³ Jacobi ZDMG. 34, 309 setzt *pabbhâra* = skr. *prabhâra*.

⁴ Benfey Vollst. Gramm. § 369 p. 136, der auch *prâdhva* (von *dhvar* = *hvar*) vergleicht.

geneigt, gebogen, schief u. s. w. Ferner vgl. *abhivara*, abfallend, abschüssig; *upahvara*, in der älteren Sprache: Wölbung, Bucht, Abhang, im classischen Sanskrit: Nähe; *pratihvara*, ansteigende Höhe, Hang.

Wie steht es nun mit den Bedeutungen von *prāgbhāra*, die dem Worte von älteren und neueren Lexicographen beigelegt worden sind? Lassen sich die von mir aufgestellten Bedeutungen (Neigung und Abhang) mit den bisher aufgestellten vereinigen und in der Literatur belegen?

Ich bin leider nicht im Stande, alle die Stellen, an welchen *prāgbhāra* (*pabbhāra*) nach dem PWB.¹ und Childers vorkommt, genau zu prüfen. Dazu fehlen mir die Hilfsmittel. Doch glaube ich Einiges zur Begründung meiner Vermuthung über die Herkunft und Grundbedeutung von *pr.* beibringen zu können.

1) *pr.* Neigung; am Ende einer Zusammensetzung 'geneigt zu'. Diese Bedtg ist nach H. Kern² anzunehmen in der Stelle Yoga-Sūtra 4, 26 *kaivalya-prāgbhāraṃ cittam* 'der zur Erlösung sich hinüberneigende Geist'. Wenn — woran ich nicht zweifle — die Bedtg Neigung auch für die entsprechende von Kern citierte Stelle im Milindapañha angenommen werden muss, so ist bei Childers' (unter *pabbhāro*) 'Neigung' nachzutragen.

2) *pr.* Berggipfel PWB., *pabbhāra* Berghöhle Hemac., Childers. Es wäre zu untersuchen, ob nicht die von mir vorgeschlagene, aus **prahvāra* Neigung erklärliche Bedtg Abhang³ an manchen Stellen besser passen würde, als Berggipfel. Es wird sich vielleicht einmal herausstellen, dass die Bedtg Abhang an einigen Stellen die allein

¹ Man beachte, dass von den Stellen die im PWB. für *pr.* Berggipfel gegeben werden, zwei aus dem Kathāsaritsāgara stammen. — *pabbhāra* findet sich 2 mal im Kālakācāryakathānakam (ed. Jacobi, ZDMG. Bd. 34), und 2 mal im Nirayāvaliyāsuttam (ed. Warren, Amsterdam 1879).

² Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, übers. von Jacobi (Leipzig 1882) I p. 484. 495.

³ Vgl. Wurzel *κλι* und was dazu gehört (*κλίς* *clivus*) bei Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie² p. 150. 738.

passende, — dass wenigstens 'Berggipfel' durchaus unpassend ist. Ich mache besonders darauf aufmerksam, dass sich *prāgbhāra* häufig im Setubandha findet. Ueber die einzelnen Stellen erlaube ich mir kein Urtheil, da ich einen Commentar nicht benutzen kann. Doch will ich bemerken — wegen der folgenden Ausführungen über Trik. 2, 3, 2 — dass *prāgbhāra* fünfmal in Verbindung mit *taḍa*, *ṛaḍa* (skr. *taṭa*) erscheint, z. B. I, 58 *taḍaprabhārabharantū* (*mahānaisottā*), wo P. Goldschmidt (im Specimen des Setu) 'mit den Berggipfeln des Ufers angefüllt' übersetzt. — .

Wie ist man denn darauf gekommen, dem Worte *pr.* die Bedtg Berggipfel beizulegen? Hat man diese Bdtg aus den Stellen wo *pr.* vorkommt (z. B. *Vinūthyaprabhāra* Kathās.) erschlossen? Wenn ich recht sehe, geht die Aufstellung der Bedtg (The top or peak of a mountain, Wilson) auf Purushottama's Trikāṇḍaṣeṣha 2, 3, 2 zurück, wo es heisst *ṣailāgre ṣikharam ṣrṅgam dantaḥ prāgbhāra ity api*.

Nehmen wir zunächst an, dass die Stelle in der Calcuttaer Ausgabe richtig überliefert ist, und dass der Calcuttaer Herausgeber, der im Index die fünf Wörter *ṣailāgra* u. s. w. für Synonyma ausgiebt (*ṣikharaśya* 5 *ṣailāgrāḍi*), die Stelle richtig aufgefasst hat. Auffällig ist es, dass *danta* hier als Synonym von *ṣikhara* Bergspitze¹ erscheint. Andere Lexicographen erklären *danta* mit *sānu*, Oberfläche, Rücken eines Berges, und mit *adrikāṭaka* (z. B. Çâçv. 625), Abhang eines Berges; vgl. besonders H. D. 5, 33 *danṭo kadac*². Daraus scheint mir zu folgen, dass sich Purushottama geirrt hat: dass für *danta* und auch das unmittelbar daneben stehende *prāgbhāra* die Bedtg Abhang angenommen werden muss. Aber die Lesart *dantaḥ prāgbhāra ity api* ist nicht

¹ Wie *danta* = *ṣailāgrā* Trik. 3, 3, 160 (im *nānārthavarga*). Jagaddhara z. Mālat. (ed. Bhandarkar) p. 177 erklärt *prāgbhāra* mit *agratāṭa*, p. 311 mit *ṣikhara*. Bhandarkar zu letzterer Stelle bemerkt, *sānu* is 'a peak' and *prāgbhāra* the 'summit' generally.

² Für *danta* = *adrikāṭaka* citiert Mankha *dantapraskhadaduṣṭhanirjharajalāi ramyā ranāntā amī*. Dieselbe Stelle giebt Mahendra für *danta* = *sānu*. — Ist *danta* Bergrücken, Abhang ein *deṣṭakala*, der mit skr. *danta* Zahn nichts zu schaffen hat?

einmal sicher. Ich kann ein Citat in einem indischen Commentare nachweisen, wo ein anderes Wort als *danta* neben *prâgabhâra* steht, — ein Wort von dem ich nicht wüsste, dass es jemals in der Bdtg Berggipfel gebraucht wird. Jagaddhara zu Mâlatîmâdhava (p. 177 in der Bombayer Ausgabe von 1876) citiert

taṭaḥ prâgabhâra ity apīty Amaraḥ.

Amara giebt das Wort *pr.* nicht¹. Jagaddhara citiert offenbar unsere Stelle im Trik.; *taṭa* aber bedeutet: Abhang, abhängiges Ufer, Gestade, nicht Berggipfel. Schliesslich drängt Alles zu der Vermuthung, dass Purushottama geschrieben hat:

çailâgre çikharaṃ çrîṅgaṃ; — taṭe prâgabhâra ity api.

Dieser Conjectur stehen allerdings verschiedene Bedenken entgegen; aber gewagt scheint es mir jedenfalls, allein nach Trik. 2, 3, 2 die Bdtg Berggipfel für *pr.* aufzustellen. Nur eine genaue Betrachtung der Stellen wo *pr.* vorkommt kann die erwünschte Aufklärung bringen. Ich erwähne noch, dass, wie das PWB. angiebt, ein Schol. zum Prabodhacandrodaya *prâgabhâra* mit *tira* erklärt; *tira* ist aber ein Synonym von *taṭa*, AK. I, 2, 3, 7. — Es bleibt noch eine Bedeutung von *pr.* zu besprechen übrig,

3) *pr.* Menge. Dass *pr.* in dieser Bdtg wirklich gebraucht worden ist, kann nicht bezweifelt werden, vgl. PWB.; auch giebt Hemacandra D. 6, 66, wie oben bemerkt, diese Bdtg an. Aus **prahvâra* lässt sie sich nicht erklären, wohl aber aus dem daraus entstandenen Worte *pabbhâra*, *prâgabhâra*, vgl. *bhâra*, *bhâra*, Fülle, Menge, Masse².

¹ Anund. Borooah, Bhavabhûti, p. 25. Es ist auffällig, dass Bhavabhûti *prâgabhâra* gebraucht. Die classischen Dichter haben das Wort sonst, wie es scheint, gemieden. In Kûlidâsa's Werken kenne ich nur die (von Höfer und Lassen gegebene) Prakritstelle Vikr. p. 54, 2 *dehapabbhâro* 'Vorderleib' (Bollensen).

² Ueber die W. *bhar* voll sein im Prakrit und Sanskrit vgl. S. Goldschmidt K. Z. 26, 327.

Prakritwörter in Hemacandra's Anekārthasamgraha.

Diese Liste enthält Prakritwörter und verdächtige Sanskritwörter, die Hemacandra in seinem homonymischen Sanskritwörterbuche erklärt oder zur Erklärung von Sanskritwörtern verwendet.

kakkīṇḍa Eidechse II. an. 3, 141 (ed. Calc. *garuḍa*); vgl. H. D. 2, 5.

kaṅkelli Jonesia Asoka 2, 507. 3, 1. H. D. 2, 12. Auch von Vâmana V, 1, 13 und in den Scholien zu Hâla als *deçîçabḍa* bezeichnet.

kalama Dieb 3, 462. H. D. 2, 10 (Text und Comm.).

kâhalî ein junges Weib 3, 635; H. D. 2, 26. Mahendra giebt ein (erfundenes?) Beispiel aus dem Sanskrit. Für *kâhala* 'übermässig' u. s. w. citiert er, wie ich beiläufig bemerke, Çiçup. 18, 54.

kumbhila Dieb 3, 637. 4, 109. H. D. 2, 62. Häufig im Prakrit: vgl. PWB.

khalla tief liegend; eine Art Zeug; Haut, Fell; der Vogel Câtaka 2, 483. Mahendra's (erfundenes) Beispiel für alle vier (!) Bedeutungen: *khalle hi Bhillâ gamayanti kâlam*. — Vgl. H. D. 1, 38 Comm. 2, 66. 77.

kheḍḍa Spiel, Scherz in *kheḍḍatâla* 4, 35 (nach der richtigen Lesart). — Pischel Trivikr. 3, 253.

gosa Tagesanbruch 2, 579. Vgl. Pāyālacchî, Glossary; Pischel Trivikr. 3, 240; H. D. 2, 96; Schol. II. 139.

ghurgharî 3, 373 in *vastraghargharî* = *bâlikâparidhânaviçeshak* Comm. Vgl. *jahanatthavattabhee ghaggharam* H. D. 2, 107.

cakrâla 3, 582 in *keçacakrâla* = *keçavinyâsa* Comm.; vgl. H. D. 3, 20. *cakkala* Ujval. z. Un. p. 26, 23; Setubandha, Index.

candrila (so gute MSS.) oder *caṇḍila* Barbier 3, 645; Hâla p. 107.

cundî Kupplerin 4, 124; ein *deçîçabḍa* nach Kshīrasvâmin. Die richtige Form des Wortes ist vielleicht *cundî*; vgl. Schol. II. 533.

challî Rinde 2, 487; vgl. H. D. 3, 24.

chikkā das Niesen 3, 318. — Schol. H. 463: *chikkā deçyām*.

H. D. 3, 36 *chikka*.

tāra Pferd 2, 423. *tāro ahamaturae* H. D. 4, 2.

talla ein kleiner Teich 2, 490; H. 1095 Schol.; H. D. 5, 19.

dādāhā Zahn 2, 129. E. Kuhn, Beitr. z. Pāligr. p. 33.

dhidā Tochter 2, 227. Pischel z. Hem. Pr. 2, 126. Im

Pāli *dhītā*, auch im Sanskrit der nördlichen Buddhisten:

Senart z. Mahāvastu I p. 521.

dhūmari Nebel 3, 23 (ed. Calc. falsch *dhūsarī*). H. D. 5, 61.

pārī Gefäß, Topf 2, 436. H. D. 6, 37.

pūroṣi 5, 42 zur Erklärung von *pāṇsucāmara* (Viçva 1712

zur Erklärung von *pāṇsusamcāra*!) gebraucht. Mahendra:

pūroṣir nadyādaṁ pūrānītaḥ kacavarah; H. D. 6, 57:

pūroṣṭi kajjavae (Kehricht). Interessant ist das von

Mahendra gebrauchte (angebliche) Sanskritwort *kaca-*

vara: vgl. Pāli *kacavaro* sweepings, dust, rubbish (Childers);

kayavaro Pāiyal. 217 (stack of grass, Bühler);

H. D. 2, 11.

barkara = *narman*, Scherz, Spass 3, 582; Kshīrasvāmin zu

Ak. I, 1, 7, 32; = *sopahāsa* (also Adjectiv), Mankha.

Vgl. H. D. 6, 89 *hāsammi bakkaram*.

barbara = *keçacakralā* 3, 582." H. D. 6, 90 *bābbari kesa-*

rayaṇṭe.

bhaṇḍana Zank 3, 395. 763. H. D. 6, 101. Hāla p. 235.

bhogika Oberhaupt eines Dorfes 3, 202; vgl. Çāçvata 751

Anmerkung.

maṇḍala Hund 3, 675; Kshīrasvāmin: *maṇḍali* (von *maṇ-*

ḍalin). — H. D. 6, 114; Hāla p. 328.

mahalla, *mahallaka*, Eunuch, Haremswächter 3, 100; 364;

mahallikā (= *sauvidallā* Comm.) 3, 621. Vgl. H. D.

6, 143. Senart z. Mahāv. I p. 581 nennt *mahallaka*

ein mot buddhique.

midḍha Schläfrigkeit, Trägheit u. s. w. 2, 245. 3, 6 (hier

die ed. Calc. falsch *siddha*!). Im Pāli ist *midḍha* häufig,

bes. in der Verbindung *thīnamidḍha* sloth and torpor

(Childers). — *midḍha* ist wohl von der W. *mardh* 'über-

drüssig werden, vernachlässigen, vergessen' abzuleiten:

middha steht für *myddha*, wie z. B. *miga* für *myga* (E. Kuhn, Beitr. p. 14) im Pâli, wie im gew. Sanskrit *mishṭa* neben *myshṭa* erscheint.

lūṅga = *shidga* 2, 47. 423. Vgl. *laṅkā*, *laṅjikā*; Ascoli, Vorlesungen über vergl. Lautlehre (Halle 1872) p. 85.
vallara Feld u. s. w. 3, 598 (nach der richtigen Lesart);
vgl. *vallara* H. D. 7, 86 (mit sieben Bedeutungen).
Hāla p. 448.

vāra Trinkgeschirr 2, 455; *vāro caśae* H. D. 7, 54.

vāri Topf, Krug 2, 455 (nach der richtigen Lesart: man streiche bei Wilson unter *vāri* die Bedtg A captive, a prisoner). Vgl. oben *pāri* und Hāla 812 p. 448, wo der Schol. *vāri* mit Melkkübel erklärt.

srḡālī = *upaplava* (*damara* Comm.; kein Beispiel) 3, 688.
damarammi sidlī H. D. 8, 32.

*stāgha*¹ seicht 2, 240 (ed. Calc. falsch *sthāna*; auch in Somanātha's Ausgabe der Medinī steht noch *sthāna*! Richtig *sthāgha*¹ Viçva 932 lithogr. Ausgabe), und *astāgha* tief 3, 341, wie *gabhīra* = *astāgha* im Commentar zur Deçināmamālā I, 1. In der Abhidhānaratnamālā 3, 27 steht *asthāga*¹. — Vgl. Pischel Gött. Gel. Anzeigen 1880 p. 334.

sphara, *spharaka* Schild 2, 87. 263. 3, 108 (die Calcuttaer Ausgabe bietet an allen drei Stellen falsche Lesarten); auch Çâçv. 514, nach Conjectur. H. D. 6, 82 *pharao phalayammi*. Kshīrasv. z. AK. II, 8, 2, 39: *phulakāḥ, ralayor aikyūt pharako* 'pi.

Deçīçabdās bei Kshīrasvāmin.

Kshīrasvāmin giebt öfters Wörter aus der Volkssprache, *deçī*; Aufrecht Z.D.M.G. 28, 106. Von verschiedenen Wörtern (bes. von Pflanzennamen) bemerkt er, sie seien *apabhraṇṣa*, *apabhrashṭa*. — Ich gebe eine Liste der Wörter, die nach Kshīrasvāmin *deçyām*, in der Volkssprache, gebraucht werden. Der Form naḥ sind es, meistens wenig-

¹ Die Orthographie des Sanskritwortes schwankt, wie bei einem Worte, das aus dem Prakrit stammt, nicht anders zu erwarten.

stens, Sanskritwörter; darunter vielleicht einige falsche Rückübersetzungen. Ich benutze nur eine einzige, noch dazu unvollständige, Handschrift (I. O. 2776); daher erklären sich etwaige Fehler und Auslassungen in dem folgenden Verzeichniss.

Sthavira ein N. Brahman's, Kshîr. AK. I, 1, 1, 12.

Mahânaṭa = Çiva, ibid. 30. H. D. 6, 121.

Revatyah die göttlichen Mütter, ib. 31. H. D. 7, 10; vgl. Çâçv. 241. 473.

Gaṇanâyikâ ein N. der Durgâ, ib. 33. H. D. 2, 87.

Heramba AK. I, 1, 1, 34, ein N. des Gaṇeça. Kshîrasv.: *deçipadaprâyaṇi tu manmahe*. Die in den Scholien zu H. 207 gegebene Etymologie von *Heramba* schreibt Kshîrasv. den Nairukta zu.

śamudranavanîta Ambrosia ib. 44. Trivikr. 6, 101.

muhâbîla Luftraum I, 1, 2, 1; Schol. H. 163; H. D. 6, 121.

meghikâ Wolkenmasse ib. 9. *mihîd* H. D. 6, 132. *Setu-bandha*, Index, s. v. *mihîa*.

caṭulâ Blitz ib. 11; cfr. skr. *capalâ* Blitz.

vârdala ein trüber Tag ib. 13. Vgl. *vâdala* H. 165, Schol.: *vaddala* H. D. 7, 35. Nach einigen Lexicographen ist *vârdala* auch Sanskrit: aber Hemacandra hat das Wort nicht für Sanskrit ausgegeben, denn H. an. 3, 674 ist *bârdala* (sic) nur interpoliert.

amṛtanîrgama und *śamudranavanîta*, Mond, ib. 16. Trivikr. 3, 235. 243. 6, 100.

dhûmikâ und *dhûmamahîṣî* Nebel, ib. 20. H. D. 5, 61.

abhrapiçāca und *grahakallola* = Râhu, ib. 28. H. D. 1, 42. 2, 86. Trivikr. 3, 243.

gosarga Tagesanbruch I, 1, 3, 3. H. D. 2, 96.

phalgu Frühling ib. 18. H. D. 6, 82.

bhûmipiçāca Weinpalme II, 4, 5, 34. H. D. 6, 107.

kaṇṭhîrava Löwe II, 5, 1.

cañcarîka, *bhasala* (*masala* die Ha.), *indindîra* und *rolamba*, Biene ib. 29. Vgl. H. D. p. 113, 6; — Pischel zu Hêm. Pr. 1, 244; — H. D. p. 34, 1. Das erste und die beiden letzten Wörter kommen im Sanskrit vor.

cundī Kupplerin II, 6, 1, 19. Vgl. oben p. 65.
ghuṣṣṇam (Safran) *deçyām Jāguḍadeçajātāt* II, 6, 3, 26.
 , Trivikr. 3, 246. Vgl. *Jāguḍakuṅkuma* Māghakāvya 20, 3.
rathyāmr̥ga Hund II, 10, 22. H. D. 7, 4.

Die Commentare zu den homonymischen Glossaren.

Die Kritik der indischen Wörterbücher, insbesondere der Anekārtha-Koça, sowie die Verwerthung des darin niedergelegten Materiales war bisher wegen des Mangels an Commentaren mit nicht geringen Schwierigkeiten verknüpft. Neuerdings sind zwei solche Commentare zum Vorschein gekommen und von dem Verfasser der vorliegenden Schrift benutzt worden.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass noch andere Commentare in den indischen Bibliotheken verborgen sind. Sicher ist, dass Commentare zu Halāyudha's Abhidhānaratnamālā und zu Maheçvara's Viçvaparakāça einst vorhanden gewesen sind. Es geht hervor aus den Citaten in Vallabhagaṇi's¹ Sāroddhāra, einem Commentar zum Abhidhānacintāmaṇi (handschriftlich in der Bibliothek der Royal Asiatic Society, Tod's Collection, No. 87), wo die *ṭikās* zu Halāyudha und Viçva zu wiederholten Malen genannt werden. Auszüge aus dem Sāroddhāra finden sich übrigens in einer Oxforder Handschrift², und in Rāmadāsa Sena's Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi³, Calcutta 1877.

¹ Goldstücker's Dictionary p. 245, a, 18. Kielhorn's Report on the search for Sanskrit MSS. (Bombay 1881) p. 67.

² Catalogus Manuscr. Sanscr. bibl. Bodl. p. 185. Hier hat Aufrecht zuerst auf die Existenz, oder ehemalige Existenz, von Commentaren zu Hem. an. und Halāyudha aufmerksam gemacht.

³ Halāyudhatikā: vgl. p. 59, 72, 150, 151, 168, 185; Viçvatikā: p. 53, 113.

Der Commentar zu Mankha's Lexicon.

Im Commentar zu Mankha¹ wird fast jede Wortbedeutung mit einem Beispiel aus der Sanskritliteratur belegt. Beispiele fehlen zuweilen, wenn ein Wort in einer Bedeutung ganz gewöhnlich (*prasiddha*) ist²; bei technischen Ausdrücken, Pflanzennamen u. s. w. wird in der Regel nur auf die Lehrbücher (*çāstra*) verwiesen, wo die betreffenden Ausdrücke vorkommen. Hier und da vermag Mankha nur eine Stelle aus einem älteren Lexicon (Amara, *Çāṣvata*) als Beleg für eine Wortbedeutung zu citiren; er beruft sich auf seine Vorgänger und überlässt ihnen die Verantwortung. In einer Reihe von Fällen endlich hat er im Anschluss an ältere Lexicographen bestimmte Bedeutungen in sein Werk zwar aufgenommen, im Commentare aber bemerkt er ausdrücklich, dass er keine Belegstelle wisse: *udāharanam anveshyam*³, ein Beispiel ist noch zu suchen; d. h. die Kenntniss der Stelle, wo z. B. *vici* (Welle) mit 'klein' interpretiert worden, ist verloren gegangen². So — ausser bei *vici* (klein) — in folgenden Fällen⁴:

kheṭa (*mala*); *kāṇḍa* (Wasser); *udūḍha* (gross, broit); *guṇa* (Gefäss); *vivasvant* (Gott); *vṛttānta* (*kārtisnyā* und *prakāra*); *rajata* (Perlenschnur); *bhāvita* (*utpādita*, *āṣvasta*, *bhākta*, *vāsita*); *vinīta* (*nirasta*); *abhīnīta* (*amarshavant*); *upasthita*⁵ (*pratihāra* und *dvārabheda*); *vithi* (*veçmāṅga*);

¹ Ueber Mankha's Lexicon und die von mir benutzten Handschriften vgl. Einleitung z. *Çāṣvata* p. XI ff.

² *viciḥ svalpataraṅguyoh*; Commentar: *valpe 'nveshyah*; *etau* (sic); lies *taraṅge* *prasiddhaḥ*.

³ Vgl. *niḡamo 'nveshanīyah* 'eine Belegstelle ist noch zu suchen', stehende Formel in Devarāja's Commentar zum *Naiḡaṇṭhika*. Roth, *Nirukta* p. LI.

⁴ Diese Liste ist nicht vollständig. Die Hs., welche ich benutze, enthält nur etwa zwei Drittel des Commentares. — Die Bedeutungen, für die Mankha keine Beispiele anzugeben weiss, sind in Klammern gesetzt.

⁵ *upasthitaḥ pratihāre dvārabhede samācrite*. Commentar: *upasthitā çaṇṭapārāṇā me* (Ragh. 2, 39) *ity ādan samācrite*; *anyatranveshyam*. — Vgl. *udāsthita* bei anderen Lexicographen (z. B. *Çāṣv.* 537), und *Kshīrasv.* z. AK. II, 8, 1, 6: *drāḥsthopasthitadarçakā ity eke*.

sanvid (*kāla, nāman*); *çārada* (schüchtern, bescheiden; frisch, neu; Jahr); *ādhi* (*adhishthāna*); *viḍḍha* (ähnlich); *avadhi* (Loch, Höhle); *upādhi* (*kuṭumbavyāpṛta*); *nishadha* (hart); *anubandha* (*mukhyānuyāyī çiguh*); *sāna* (*pushpita*); *vāna* (*sivanakarmun*); *udyāna* (*prayojana*); *dravya* (*go*); *sahya* (Gesundheit).

Der Commentar gewinnt dadurch an Werth und Interesse, dass er nicht viel jünger ist als Mankha, — ja vielleicht von Mankha selbst herrührt. Denn Mahendra zu II. an. entnimmt dem Lexicon des Mankha nicht nur gewisse Wortbedeutungen, die bei Hmacandra fehlen, sondern auch die Beispiele dazu, kurz er citiert ihn in einer Weise, dass schon das von ihm benutzte Exemplar des Werkes von einem kurzen Commentar begleitet gewesen sein muss. Freilich finden sich in dem Commentare, der uns jetzt vorliegt, Citate aus Autoren, die später lebten als Mankha; aber diese Citate sind ohne Zweifel spätere Zusätze, wie solche bekanntlich häufig in Commentaren vorkommen¹. Aufrecht hat z. B. gezeigt, dass das Citat aus der Medinî im Commentar des Mallinātha zum Māghakāvya eine Interpolation ist, dass also kein Grund vorliegt, den Verfasser der Medinî für älter als Mallinātha zu halten. Ujjvaladatta, Preface, p. XIV.

Einiges aus dem Mankhakoça.

Von den bei Mankha vorkommenden Wörtern und Wortbedeutungen, die bei anderen Lexicographen fehlen, mögen einige hier einen Platz finden. Meine Mittheilungen stammen nur aus dem Theile des Werkes, zu dem der Commentar erhalten ist. Eine vorzügliche Çāradā-Handschrift², die nur den Text giebt, ist überall verglichen worden.

¹ Ich widerrufe somit was ich Çâçv. p. XII über das Alter des Commentares gesagt habe. Damals konnte ich nicht wissen dass Mahendra (um 1200) den Commentar zu Mankha benutzt hat.

² Çâçv., Einleitung, p. XII. Ueber die Vorzüge der Çāradāhandschriften spricht Bühler, Detailed Report, p. 32.

cālaka bed. 1) *dusṭāhastī*, ein böser Elephant 2) *cākrika*.
Beispiel für beide Bedeutungen: Çiçup. 5, 47, wo Malli-
nātha *bālaka* liest.

talpa bed. auch *uparyādharo veçmunah*; in der Sprache der
Kaschmirer *tālava* (?).

tilaka bed. auch *triṣloki*, eine Verbindung von drei Çloka,
durch welche ein und derselbe Satz durchgeht; sonst
saṇḍānitaka oder *guṇavutī* genannt. *tilaka* so gebraucht:
Bühler, Report p. CVIII ff.

tejanī bed. auch Schleifstein, Probierstein (*çāṇopala*). Vgl.
uttejanā Çiçup. 3, 6.

pakshman. Die von Goldschmidt K. Z. 25, 611 (vgl. 26,
327) in den Koça vermißte Bedtg 'Haar, Haarspitze'
wird von den Lexicographen mit dem Worte *ādi* in
der Erklärung *tantvādisākshmanāṇa* (so z. B. Hem.) an-
gedeutet. Mankha: *nisargacitrojvalasūkshmapakshmanā*
(Çiç. 1, 8) *ity ādāv ādigrahaṇāl lomamātre 'pi*; ähnlich
Mahendrasūri.

pādikā 1) *upānah*, Schuh, z. B. *carnupādikā*, 2) *rasaturyeṇa*¹
vedhaḥ svarṇādikasya.

makuramukha 1) *makarākāraadhārin*, 2) *jalanirgamanaadvāra*,
ein Abzugsgraben, 3) *jānūrdhvāvayava*; der Comm.
giebt ein Beispiel für die erste und dritte, und ein
Beispiel für die zweite und dritte Bedeutung. Vgl.
Kshīrasv. z. AK. I, 2, 3, 34 *pranāli jalanirgamamārgo*
makaramukhādih. Amara ed. Bomb. p. 63.

maḍḍuka (das Wort fehlt in der Çāradāhs.; nur ein Theil
der Erklärung ist erhalten) bedeutet 1) ein best. musi-
kalisches Instrument; Beispiel: Çiç. 5, 29. Kshīrasv. z.
AK. I, 1, 7, 8: *maḍḍukaṁ jalavādyam āruḥ*. — 2) Schild-
griff; Beispiel: Çiç. 18, 21. An beiden Stellen —
hier und 5, 29 — hat die Calcuttaer Ausgabe
des Çiçupālavadhā von 1847 *maṇḍuka*.

mallikā bed. auch 1) *dipapātra*. So erklärt Mahendra zu
H. an. 3, 315 *mallikā*; eine Bdtg von *hasantī*, mit

¹ *rasaturya* = *pāratacaturbhāga* Comm.

dīpavartyādhāra (Wilson: Arabian jasmine). — Statt *dīpapātra* haben andere Lexicographen *mṛtpātra*. 2) *vād-yubhid*, ein best. musikalisches Instrument.

vasti bed. auch *aṣvaprasravaṇa*, der Speichel des Pferdes.

vātika bedeutet 1) *rogin*, krank; mit dem *vātavyūhi* behaftet

2) *māntrika*; ein Zauberer, Besprecher¹.

Hierzu vergleiche man *vātiga*, welches z. B. im *Viṣṇu-koṣa*² v. 292 die Bdtg *dhātuvādin*, also 'Probierer, Metal-lurg' erhält.

Die ursprüngliche Bdtg des Wortes *vātika*³, welche der von den Lexicographen überlieferten Bdtg *māntrika* (*dhātuvādin*) zu Grunde liegt, ist 'windige Worte redend', Windbeutel, Schwindler. Vgl. *vātuputra* (= *mahādāharta* *Viṣṇu* 1698), *vātula*, *vātūla* (prahlend, grosssprecherisch, vgl. PWB.). Speciellere Bedeutungen des Wortes *vātika* — die sich aber mit der Bdtg Schwindler vermitteln lassen — sind: Zauberer, Besprecher, Giftbeschwörer u. s. w.⁴

Ich vermuthe, dass *vātika* von den Abschreibern öfters mit einem ähnlich lautenden, gewöhnlicheren Worte verwechselt worden ist, nämlich mit *vārttika*. Sollte *vārttika* wirklich die Bdtg Giftarzt, Beschwörer haben können, die wir doch für *vārttika* bei der Erklärung von *narendra* Halāy. 5, 54 annehmen müssen? In *Varāhamihira's* *Yogayātrā* 5, 4

¹ Das Beispiel für *vātika* in dieser Bdtg, sowie die weitere Erklärung von *māntrika* im Commentare ist schlecht überliefert: *asurāvivaram iti* (?) *vātikair iṣṭyā* *dan mātrike*; *mātriko ṣasuravivararyasani* (?).

² In der Berliner Hs. or. oct. 99 des *Viṣṇu* steht übrigens auch *vātika* mit den oben gegebenen Bedtgen. Ich mache künftige Herausgeber des *Viṣṇu* darauf aufmerksam, dass diese Hs. allerlei enthält was aus dem *Mankhakoṣa* entlehnt ist; sie stammt offenbar aus Kaschmir, wie schon daraus hervorgeht, dass sie mit dem kaschmirischen Werke *Lokaprakāṣa* zusammengebunden ist.

³ Vgl. Karl Brugman in Curtius' Studien zur griech. u. lat. Grammatik IX, 331—33.

⁴ Vgl. auch *kathāprasāṅga* schwatzhaft, prahlerisch; mit der Behandlung von Vergiftungen sich abgebend, Charlatan PWB. Die Stelle, welche die Lexicographen bei der Aufstellung dieser Bdtgen im Auge hatten, steht *Kirāt.* 1, 24.

erscheint *vārtikendra* Alchemist; sollte nicht *vātikendra* zu lesen sein? Man beachte *dhārta* in Utpala's Commentar zu der Stelle, Ind. Stud. XIV, 358. Auch *vānika* in Bharata's Nāṭyaśāstra 18, 96 ist mindestens verdächtig: ob *vātika* passen würde, entzieht sich meiner Beurtheilung.

Sicherlich falsch ist *vārtika*, welches in der Calcuttaer Ausgabe von H. an. 3, 576 als eine Bdtg von *pāṭira* erscheint; man lese *vātika* (wie auch in der Medinī, u. Viçva 1619 steht); Mahendra erklärt das Wort mit *gāruḍika*, Giftbeschwörer. Danach ist bei Wilson unter *pāṭira* für Disease arising from wind einzusetzen A charmor, a dealer in antidotes.

Dagegen hat Hemacandra an. 3, 566, bei der Erklärung von *narendra*, König, das auch 'Giftarzt, Beschwörer' bedeutet, allerdings *vārttika* überliefert. Die Stelle lautet: *narendro vārttike rājñi vishavaidyē*. Mahendra erklärt *vārttika* mit *dhātuvādin*; *tatra yathā: rasendrabandham vidadham narendrah* (erfundenes Beispiel?). Das Beispiel für die Bedeutungen König und Giftarzt ist die doppelsinnige Stelle Çiçup. 2, 88. — Dennoch halte ich *vārttika* nicht für richtig und Mahendra's Erklärung mit *dhātuvādin* für irrig¹; auch steht in der lithographierten Ausgabe des Viçva 1633 sowie in der Berliner Hs. desselben Werkes Chambers 227 *vātika*, nicht *vārttika*, und Çaçv. 612 heisst es in der ältesten Hs. *narendrau nṛpavātikau*, nicht **vārttikau*, wie ich leider in den Text gesetzt habe². —

¹ Hier wie sonst — vgl. oben S. 27 f. — sind aus einer Bdtg zwei entstanden; *vātika* und *vishavaidya* sind meines Erachtens Glossen zu einer und derselben Stelle, vermuthlich zu Çiç. 2, 88. Die Medinī kennt nur zwei Bdtgen von *narendra*: *mahipāla* u. *vishavaidya*. Vgl. Çaçv. 612, Anmerkung.

² Wäre mir zu der Zeit wo ich den Text des Çaçvata zum Druck vorbereitete, die Stelle im Mankhakoṣa *vātikau rogināntrikau* bekannt gewesen, so würde ich die handschriftliche Lesart nicht geändert haben. — Mit Bezug auf Çaçv. Einleitung p. XXX gestatte ich mir noch einige Worte über Mankha's sonderbare Erklärung von *narendra* mit *daṇḍika*. Wie ist er dazu gekommen? Ich vermuthe jetzt, Mankha's Verwendung des Wortes *daṇḍika* in der Bdtg 'Zauberer, Beschwörer' erklärt sich aus dem Gebrauche von *daṇḍika* in der Tantra-Literatur. Vgl. Aufrecht

vyñjana, masc., bed. auch *vālitrakaraṇa*. Der Comm. verweist auf Bharata.

ṣaṣṭha wird nach Mankha in drei Bdtgen gebraucht: 1) *granthiparṇe*, 2) *vrihau rūḷhe*, z. B. *kivāḥ kriṇanti ṣaṣṭhāni*, 3) *haritṛṇe*, z. B. *ṣaṣṭhair ardhāvalūkhaiḥ* Çāk. v. 7.

sarikā. Dieses Wortes bedient sich Mankha zur Erklärung von *latā* Perlenschnur: *latā hārādisurikāyām*. Vgl. Kshīrasv. z. AK. II, 6, 3, 6 *yashtir lalā* (sic) *saraḥ, sarikety eke*. Weber zum Pañcadandachattraprabandha p. 80. Abhayadevasūri gebraucht *ekasurikā* zur Erklärung von *ekāvali* im Comm. zur Nāyādhammakahā, vgl. Steinthal's Specimen, p. 43.

Mahendra's Commentar zu Hemacandra's Anekārthasaṃgraha.

Der Commentar beginnt so als ob er von Hemacandra selbst herrühre:

paramātmānam ānanya nijānekārthasaṃgraha
vakshye tīkām Anekārthakairavākarakaumudim.

Es ist auch nicht unmöglich dass Hemacandra den Anfang der Kaumudī selbst geschrieben hat. Der Verfasser des grössten Theiles ist ohne Zweifel sein Schüler Mahendrasūri, der sich am Schluss von Cap. II. III. VII in folgendem Verse zu erkennen giebt:

Çrihemasūriçishyena Çrīmanmahendrasūriṇā
bhaktinishṭhena tīkeyam tannāmnaiva pratishṭhitā.

Als Quellen werden in der Einleitung aufgeführt: Viçvaprakāṣa, Çāçvata¹, Rabhasa, Amarasiṃha, Maṅkha, Hugga, Vyādi, Dhanapāla, Bhāguri, Vācaspati, Yādava, und Dhanvantari's Nighaṇṭu.

Catal. p. 105 not. 5: *Deçika* vocabulum, quo mysteriorum magister, sive vir mysteriis imbutus significatur cfr. p. 260^b (*deçikendra*).

¹ Für *karbura* citiert Mahendra — ohne Angabe der Quelle — Çāçvata, Einleitung, v. 1; für *prayoga* 'Beispiel' v. 6 *dr̥ṣṭaṣṭāpaya* *ham*. Diese Citate aus der Einleitung zu einem Wörterbuche scheinen mir bemerkenswerth zu sein.

Sonst werden u. a. noch citiert: Gauda, Ajaya, Vaijayanti, Kauṭilya, Vallabha, Vallabhaṭikā¹, Kātya².

Citate aus Hemacandra's Werken kommen häufig vor, aber immer ohne Quellenangabe. Aus dem Yogaçâstra z. B. werden öfters Stellen angeführt; so aus der Einleitung die Worte (zu H. an. 4, 274):

arhate yoginâthâya Mahâvîrâya tâyine³,
womit man folgendes Citat (zu 3, 240) vergleiche:

namaḥ çrîmad-Anantâya vîtarâgâya tâyino³.

Character des Commentares. Zunächst wird eine Etymologie des Wortes, welches Hemacandra erklärt, gegeben, unter Berufung auf Hemacandra's Sanskritgrammatik. Diese Etymologien, so verfehlt sie auch sein mögen, haben einen doppelten Werth: einmal sichern sie die Form des Wortes in den Fällen, wo selbst die besten Handschriften in der Orthographie schwanken; dann zeigen sie uns nicht selten, wie die Inder dazu gekommen sind, sonderbare Wortbedeutungen aufzustellen:

vîratara Pfeil erklärt sich aus *vîra-tara* Helden überwindend. *parâga* Berg (Berg im Westen, Untergangsberg) aus *para-aga*. *jîmûta* Brotherr, nach der Etymologie *jivanty anena jîmûtaḥ*. *vilâsin* (*vilâsin*) Schlange nach der Etymologie *bila âste*; vgl. *bileçaya*.

Auf die etymologische Erklärung des Wortes folgt in der Regel eine Angabe über das Geschlecht desselben, in welchen Bdtgen es Adjectiv ist u. s. w. Wenn z. B.

¹ Vallabha, ein Commentator des Māghakāvya, erklärte Çiç. 1, 4 *saṃûdha* mit *pakva*. Er commentierte auch den Meghadûta, Raghuvansa und andere Gedichte und wird öfters getadelt; vgl. z. B. Mallinātha z. Çiç. 18, 27.

² Yat Kātyaḥ: *nîvir âgranthanaṃ nârjâ jaghanasthasya vâsasah* (Mahendra zu H. an. 2, 528). Diess ist das von Vāmana Kāvya. I, 3, 6 citierte 'Nāmanâlâpratîkam'.

³ Auch ein Prakritismus; vgl. Wurzel *tây* schützen im Dhātupātha. *tānam* E. Müller, Beiträge zur Grammatik des Jainapr., p. 52. *prāṇamya çâstre Sugatâya tâyine* Beiträge z. Kunde der idg. Spr. (herausg. von Bezzenberger) V, 62. Ich suche *tâyine* auch in der Stelle Çatrunjajayumâhātmya XI, 1.

Hemacandra sagt: *saṅgyaṁ sainikasenayoh*, so bemerkt Mahendra: *sainike vācyaṅgaḥ*, in der Bedtg *sainika* ist *saṅgya* Adjektiv. Dann giebt er oft die Zahl der Bedeutungen ausdrücklich an; so wird *vartih pañcasv artheshu*, in fünf Bedtgen, gebraucht, woraus hervorgeht, dass in der Calcuttaer Ausgabe 2, 193 ein Fehler steckt, denn hier worden dem Worte *varti* sechs Bdtgen beigelegt. Ebenso verhält es sich bei *kambu* 2, 303; Mahendra kennt sechs, die Calcuttaer Ausgabe sieben Bedtgen. Ferner erläutert Mahendra oft die überlieferten Wortbedeutungen: ob z. B. mit *sarasvatī* 'Fluss', 'Name eines Flusses', oder 'Göttin der Rede' gemeint ist. Zum Schluss giebt er Belege aus der Sanskritliteratur, fast immer ohne Quellenangabe. Oft ist er ausser Stande, Beispiele zu citieren, sagt übrigens nur selten ausdrücklich, dass er keine wisse. Ich habe mir nur zwei Fälle notiert, wo er, wie Mankha, seine Unwissenheit eingesteht: für *hanu* weiss er nur ein Beispiel in der gewöhnlichen Bdtg Kinnlade, und im Commentar zu *kambu* bleiben die Bdtgen *gaja*, *karcāra* und *grīvānalaka* unbelegt. Leider hat er öfters die Beispiele geradezu erfunden. Zu den offenbar erfundenen Beispielen gehören Viertelverse wie

jihmagāḥ kasya na dveshyāḥ
aṅgajāḥ kasya na priyāḥ

u. a. m. Wenn Mankha sagt, er wisse eine Bdtg nicht zu belegen, und Mahendra giebt dennoch ein Beispiel, so kann man mit Sicherheit annehmen, dass er es selbst gedichtet und nicht einem Texte entnommen hat.

Von bemerkenswerthen Beispielen will ich die folgenden erwähnen. *naṇi*, Wanne am Hals der Ziege; z. B.

ajāmaṇer ivaitasya janma jātam nirarthakam

vgl. Spr. 3120. Für *mālikā*, Halsschmuck, wird angeführt

kaṇṭhaśthitayā Vimalapraṇottararatnamālikayā

aus dem Anfang eines bekannten Sanskritwerkes.

Kātyāyana = Vararuci: citiert wird der Einleitungsvers zum vierten Kapitel des *Kātantram*, p. 299 Eggeling.

parikara 'Anfang' wird belegt mit Pushpadanta's Mahimnah Stavah v. 1.

Vielleicht ist auch folgendes Citat von Interesse: *Daṣamukhavadhanâtyasûtradhâro Raghupatir asya ca pâripârçviko 'ham.* (*pari* die Hs.).

Aus dem achten Sarga des Kumârasambhava — dessen Echtheit von Jacobi erwiesen worden ist — citiert Mahendra, soweit ich gesehen, folgende Stellen: v. 5 für *evam* und *rahas* (= *rata*); 6 für *uttara*, Antwort; 46 für *kesara*, Mähne, und *saṭâ* (= *jaṭâ*); 63 für *marîci*, Lichtstrahl; 75 für Gandhamâdana. — Mankha citiert v. 54 für *samparâya*, Kampf; Mahendra giebt eine andere Stelle.

Verbesserungen zur Calcuttaer Ausgabe von Hemacandra's Anekârthasamgraha.

Nachstehende Verbesserungen sollen zur Berichtigung einiger der schlimmsten Fehler in unseren Sanskritwörterbüchern dienen. Sie sollen auch denen einen Dienst leisten, die vielleicht nach mir in die Lage kommen, ein homonymisches Lexicon zu edieren. Es giebt Fehler, die in sämtlichen bisher veröffentlichten Ausgaben des Hemacandra, der Medinî u. s. w. gleichmässig erscheinen¹; oder die Lesarten schwanken dermassen, dass es oft ganz unmöglich ist, das Richtige zu treffen, wenn man gezwungen ist, sich für die eine oder andere Lesart zu entscheiden².

So oft sich Hemacandra auch geirrt haben mag: es ist jedenfalls wünschenswerth zu wissen, was er in seinen Quellen vorgefunden, was er für das Richtige gehalten und seinem Anekârthasamgraha einverleibt hat.

Die nachfolgende Liste ist nicht gross im Verhältniss zu der Menge von Fehlern in der Calcuttaer Ausgabe.

¹ Eine rühmliche Ausnahme macht, in vielen Fällen, die von mir öfters citierte lith. Ausgabe des Viçvakoça.

² Mit welchen Schwierigkeiten Wilson, der nur ungenügende Hss. benutzen konnte, zu kämpfen hatte, zeigen seine Bemerkungen Dictionary p. XLI.

Solche Fehler nämlich, die längst von Böhrling und Goldstücker berichtigt worden sind; solche, die, soweit ich gesehen, zu Irrthümern keine Veranlassung gegeben haben, und solche endlich, deren Berichtigung ohne Schwierigkeit vorgenommen werden kann, sind in meinem Verzeichniss nicht verbessert. Zuweilen werden Berichtigungen gegeben, nur um das von Anderen Gesehene zu bestätigen.

Zur Erläuterung der Wortbedeutungen werden hie und da Auszüge aus Mahendra's Commentar beigebracht. An einigen Stellen habe ich, *speciminis causa*, mehr als nöthig aus dem Commentare excerptiert.

Ich gestatte mir noch folgende Bemerkungen.

Die Calcuttaer Ausgabe von H. an. — das gilt auch von der ed. Calc. der Medinî u. s. w. — enthält nicht nur viele falsche Wortbedeutungen (*artha*), sondern auch eine Reihe von falschen Wörtern (*anekârtha*), d. h. von Wörtern, die in Hemacandra's Werk ganz anders gelautet haben. Auf die Gefahr hin, dass ich die Sanskritwörterbücher um einige unbelegbare Wörter vermehre, hebe ich die folgenden vier Fälle besonders hervor.

2, 21 *sûka*. Das Wort welches Hem. erklärt heisst *srka*, vgl. Viçva 27 lithogr. Ausg., oder Ujjv. z. Un. 3, 41.

2, 230 *bhadra*. Wir befinden uns in dem Abschnitt wo die mit *d* endigenden Wörter erklärt werden. Das Wort heisst *bhanda*, wie Somanâtha in der Medinî d. 11, vermuthlich seinen guten alten Hss. folgend, richtig giebt. Freilich im Çuddhipatram wird *bhanda* wieder zu *bhadra* 'verbessert'! Ich suche das Wort *bhanda* auch in dem *bhalla* der Calcuttaer Ausgabe des Trikâṇḍaçesha I, 1, 113: vgl. Amara ed. Bomb. p. 28. Was die Bedeutungen anbetrifft, die dem Worte *bhanda* beigelegt werden, so verweise ich auf den Dhâtupâṭha 2, 11; auch auf *bhaṇḍam sivam* Pâiyalacchî 236.

2, 301 *çilpaṇi sruve kriyâtike* ed. Calc. Hier ist der Fehler nicht leicht zu sehen. Aber in der Medinî steht *kriyâyogya* (entsprechend Hem. *kriyocita*, Lesart der Hss.);

das ist eine höchst sonderbare Erklärung, des gewöhnlichen Sanskritwortes *çilpa*, Handwerk, Kunstfertigkeit! *kriyâ* (*kriyâ-dika*, *kalâdika* cfr. AK. II, 10, 35) wäre eine zwar mangelhafte, aber immerhin denkbare Erklärung von *çilpa*. — Der *anekârtha* heisst *çishpa*, ein Uṇâdiwort, wie aus Mahendra's Commentar, den ich weiter unten mittheile, hervorgeht; in Hemacandra's eigenem Uṇâdiwerke, in dem Sûtra¹ welches Ujjval. 3, 28 entspricht, wird sich das Wort wohl vorfinden. Man streiche in unseren Sanskritwörterbüchern unter *çilpa* die Bdtg Opferlöffel².

3, 221 *roshaṇo 'marshane* ed. Calc. Dass diess nicht richtig ist, lehrt ein Blick in die lithogr. Ausgabe des Viçvakoça, wo v. 580 *roshaṇa* mit *roshaṇa* erklärt wird. Diese Erklärung ist ebenso absurd, wie in der Calcuttaer Ausgabe von H. an. 2, 389 die Erklärung von *sainya* mit *sainya*, 3, 290 *lalita* mit *lalita*, 520 *aguru* mit *aguru*. Das Wort, welches Hem. erklärt, heisst vielmehr *roshâṇa*, und in der Calcuttaer Ausgabe ist zu lesen: *roshâṇo roshaṇe* . . .

Haben sich die Lexicographen dieses Wort *roshâṇa* aus den Fingern gesogen? Wie kommt es, dass sie dem Worte u. a. die Bedeutungen Schleifstein, Probierstein, und Quecksilber beilegen? — Ich sehe in *roshâṇa* das Substitut (*dhâtuvâdeça*) *rosâṇa* für die Wurzel *marj* im Prakrit: *rosâṇai mârshṭi* Hem. Pr. 4, 105, Deçñ. 7, 12 Comm.; vgl. besonders *rosâṇiyam*³ *masiṇiyam* (polished) Pâiyalacchî 224.

Ich bemerke ferner, dass sich Hemacandra der Ausdrücke *puṇsi*, *striyâm* u. s. w. zur Geschlechtsbezeichnung nicht bedient hat. Er überlässt es seinem Commentator, genaue Angaben über das Geschlecht der Wörter zu machen.

¹ In einer südindischen Hs. der Uṇâdisûtra fehlt *çilpa*: Burnell, Aindra School, p. 95.

² Viçva 1197 lithogr. Ausg. ist corrupt; von den beiden Berliner Hss. hat wenigstens eine, wie mir Dr. Klatt mittheilt, *çishpa*. Uebrigens hat Wilson nach Viçva *çishpa* in sein Wörterbuch aufgenommen; die Bedeutungen freilich, die er dem Worte giebt, gehören zu *khasṭha* (?).

³ Vgl. *dosâṇiyam vimalikayammi* H. D. 5, 51? Dazu Fischel Trivikr. 3, 250.

Daher ist *striyām* 2, 61. 199 falsch; man lese *striyāḥ* und *ṣriyām*. Und 4, 29 darf *nāsāre* nicht in *nā sāre* zerlegt werden. Man lese *nāsāre*.

Es wird nach den bisherigen Ausführungen Niemand mehr auffallen, wenn ich sage, dass in der Calc. Ausgabe Manches fehlt was dem Hemacandra gehört. Ich habe aber in meinem Fehlerverzeichniss die Lücken nur dann ausgefüllt, wenn es mir nöthig oder nützlich schien. Ebenso wenig habe ich die zahlreichen Interpolationen immer entfernt. Doch will ich im Allgemeinen bemerken, dass die Interpolationen leicht zu erkennen sind. Denn die Interpolatoren bedienen sich mit Vorliebe gewisser versüllender Wörter, die Hemacandra nicht gebraucht hat. So kann 2, 313

ṣobhā kânticchayor matā

dem Hemacandra nicht gehören, und Hemacandra wenigstens ist unschuldig an *ṣobhā* mit der Bdtg. 'Wunsch'. Uebrigens scheint der *pāda* aus Çâçv. 659 zu stammen, wo aber *kānti*, nicht *ṣobhā*, erklärt wird:

kāntiḥ ṣobhecchayoḥ smṛtā.

So ist ferner — ganz oder theilweise — interpoliert 2, 542 wegen *prokta*; 3, 5 *procyate*; 53 *smṛtā*; 60 *kathiyate*; 66 *ishyate*; 90 *prakīrtitāḥ*.

Die Interpolatoren haben in der Regel die betreffenden Stellen in Unordnung gebracht. So schiebt einer 4, 145 *gatahradā* hinein (von Hemacandra 4, 104 schon erklärt!) und bringt die ganze Stelle in solche Verwirrung, dass das Wort, um dessen Erklärung es sich 4, 146 handelt (*anubandha*), in der Calcuttaer Ausgabe — gänzlich fehlt.

Ich bin dem Leser Auskunft schuldig über mein handschriftliches Material. Einige Hss. haben mir nur kurze Zeit vorgelegen, andere sind bis zum Abschluss meiner Arbeit benutzt worden:

1) Eine im Ganzen wohlerhaltene Palmblatthandschrift; vgl. Kielhorn, Report on Skr. MSS. (Bombay 1881) p. 3.

¹ Nach Somanātha, Medinī pag. 139, ist *icchā* = *haridrā* oder *gorocanā*.

Diese Hs., sowie die folgende, wurde mir von K. M. Chatfield, Esq., Director of Public Instruction, Bombay, zur Verfügung gestellt.

- 2) Text mit Mahendra's Commentar; vgl. oben S. 6.
- 3) Vier Hss. des India Office, London:
 No. 102; vollständig.
 No. 2053; nicht ganz vollständig.
 No. 2533; gute, leider unvollständige Handschrift. Ihr Hauptvorzug besteht darin, dass jedes einzelne Wort glossiert ist. Vgl. oben S. 12.
 No. 2698; modern.
- 4) Eine Hs. im Britischen Museum (diess ist die beste Londoner Hs.); 28 Blätter, wovon Bl. 1—9 in MS. Add. No. 26424; Bl. 10—28 in 26454.
- 5) Royal Asiatic Society, Tod's Collection, No. 94.

Die nachfolgenden Verbesserungen und die dazu gehörigen Anmerkungen sind absichtlich sehr kurz gehalten und nur für diejenigen brauchbar und verständlich, denen die Calcuttaer Ausgabe von 1807 (Gildemeister Bibl. Sanskr. p. 111) zugänglich ist. Da der *anekârtha* — das Wort um dessen Erklärung es sich handelt — oft fehlt, so gebe ich, um die Benutzung der Verbesserungen zu erleichtern, eine Liste der wichtigeren Sanskritwörter auf die die folgenden Verbesserungen und Bemerkungen sich beziehen, wobei die falschen Wörter in der Gestalt wie sie in der ed. Calc. erscheinen aufgeführt werden. Die Stellen giebt das Petersburger Wörterbuch. Mit Hülfe des PWB. können die Corrigenda auch ohne die ed. Calc. benutzt werden. Im PWB. wird z. B. unter *vikṛti* 1) aus H. an. [3, 302; cfr. p. 992 lin. 1] die Bedeutung *maghâdi* (*madyâdi* ÇKDr.) angeführt. Unten S. 87 findet man die Verbesserung *madyâdi* und in der Anmerkung einen Auszug aus Mahendra's Commentar, welcher zeigt was Hemacandra mit *madyâdi* meint. Uebrigens hat Wilson die richtige Lesart vor sich gehabt: aber seine Uebersetzung 'spirituous liquor' lässt das Wörtchen *âdi* unberücksichtigt. —

akshara añgañja adhvan anīkastha andhikā amati avatāraṇa avahāra aṇmantaka asurā āghrāta āvāpa ishṭa utkshepaṇa 'udghāta upadhāna ṛṇa ṛddha karaṇa kāntāra kālīkā kuhana kshāra kha gandhavatī gādha giri guṇḍaka calanī citraka cipiṭa jīvana tāḍa digdha dravya dharaṇa narmadā nalina nālīka nirāka nirjhara niryāṇa nisāra naigama pātroraṇa parigata parigraha palāṣa pavitra pārthivī pārshatī pāvana piṣuṇa putraka pulaka peṣī pratikshipta pratipanna pratishṭhā pratisrṣṭha prahasta phaṭṭa baṭhara bhādra bhasad bhāḥkūṭa bhāradvāja bhāvanā bhīṣhaṇa bhogin madhuka manda malla mātṛkā meghapushpa rāghava rāmā raivata roka roshaṇa rohita lavaṇa varūtha vartī vātī vāmana vārūha vāri vālīkā vālī vikṛti vighraha vicchitti viṣa vihasta vyalīka çikhaṇḍin çilpa çuka çukta çūka sunandā sūka sthāsaka sravantī halūhala hasta. —

I.

6 çamyabindau 13 sruve

II.

9 āhakarmaviçeshayoh 15 krayaṇabhede 19 çukarṇi
granthiparñe 'raluçirishayoh 20 çuṅgayoh | çūkā kṛllekhe
glokas tu 21 sykā 71 kuçasruci 75 patte (statt pade)
80 saṃskārayoge 88 varāhagrāntā 95 kaitave 98 grhod-
yānekkatyor 99 drau (Baum) 119 himāghrāte
tāḍo drau (Baum) 134 jaladurge 140 ghrātaghoraṇyoh
164 grahotpātāri 174 loheshu 193 nirmāṇa

I, 6 Vgl. den Gebrauch von kha = lopa im Jainendravvyākaraṇa; Ind. Antiquary X, 77.

II, 9 karmaviçeshah kriyaviçeshā upahāsa iti yārat. 20 çuṅgā narodbhinnapallavakoṣi. 75 puṣṭo vṛṣādibandhanam. 98 Die Hss. schwanken zwischen ikaṭi und ikkaṭi (Name einer Pflanze, Commu). Vgl. Ganarātnam. p. 334. 337. 174 Vgl. Schol. H. 1039. 193 Hemacandra giebt dem Worte vartī fünf, nicht sechs, Bedeutungen. Man

202 *pūtībhāte* 209 *mānoḍubhedayoḥ* 215 *granthi* 227 *nado*
vahe 229 *vākye* 'ṛkavastunoḥ' 230 *bhandaṃ*
mānsayoḥ 232 *kṛṣhakavastuni* 233 *mandarate* 236 *saṃ-*
grāme (statt *saṃnyame*) 239 *siddhānne* 240 *stāghalipsayoḥ*
241 *vishākteshau* 254 *Jainamūnau* 257 *saṃsthāne sāsra-*
vaskandhe 263 *sphare* 270 *dhanuṣabdalḥ* 278 *vaiyā-*
vr̥tṭyakare 280 *bhagatāmrayoḥ* 301 *ṣishpaṃ sruve kriyocite*
304 *grīvāyā nalake* 308 *madhye* 'gnāv apavarake' 335 *hī-*
gulinīstriyoḥ 339 *ṣārivāvalguli* 345 *sajjanasauvidau*
351 *kriyā karaṇa* 357 *prākārapīṭhabhūḥ* 365 *vineye*
375 *matsyo* u. s. w. zu streichen 378 *yāmyāpācyām*
385 *ṣṭnyā tu nalikā* 401 *dhūrtulavane* 410 *giriyaḥ*
kaivartimustake 425 *naddhryām ca* 436 *pārāparāgayoḥ*
455 *vārir ghatyām* 461 *taḍitvati* 470 *haro rāsabha*
478 *kṣhāraḥ* 490 *svabhāvādharayoḥ* 494 *piṭṭṭe*
. *ṣākakalambake* 495 *nīly oshadhyām* 501 *balā tv*
503 *medhau bila* 505 *kapāle* 511 *ganīhotau*

streiche die Bedtg. 'a line, a ruled line' bei Wilson. 202 *pūtībhātaṃ*
durgandham. 239 Vgl. Schol. H. 1183. Man streiche bei Wilson
u. d. W. *ṛdḥa* die Bedtg. 'a demonstrated conclusion, a distinct result.'
240 Bei Wilson unter *gādha* ist für 'place' einzusetzen: 'shallow.'
257 *āsravaḥ karmabandhaletuḥ kriyāhīnsādīḥ, tena saha vartate yā-*
skandhaḥ ṣārīrabhāvāpanno rūparasādisamūhaḥ sa sāsra-vaskandhaḥ.
278 Die Hss. schwanken zwischen *vaiyāṛtya°*, *vaiyāṛtya°* und *vaiyā-*
ṛtti°. Vgl. Kalpasūtra ed. Jacobi p. 122; Mūhāvastu ed. Senart I
p. 594. — Mahendrasūri: *vaiyāṛtyakaraḥ, paricāraḥ, vyavahāra* (sic!)
ity anye; tatra yathā: pushpair gandhasamudbhūṣair vīladhate devārcanaṃ
bhoginaḥ. — *vaiyāṛtyakara* ist übrigens schwerlich richtig; Mankha
hat vielmehr *vaiyāṛtyakara* und erklärt: *vyāṛtyaḥ bhāvo vaiyāṛtyaṃ*
vyavahāraḥ, vaiyāṛtyakaro vyavahārikaḥ. Vgl. meine Ann. z. Çāṣv. 105.
301 *ṣinasīti ṣishpaṃ, paṇpāṣīpeti sādīḥ; sruvo homopakarāṇaṃ, kriyo-*
citaḥ kriyāyogyah, tatra rācyalīṅgaḥ. 304 Vgl. Viçva 1221. 335 Vgl.
Viçva 1276. Man streiche b. Wilson unter *rāmā* die Bedtg. 'a river.'
339 *valguli pakshiviçeshah*. Vgl. Viçva 1264. 365 *vineye, ṣikṣhārhe*.
375 c.*d. fehlt in der Palmbh. hs. und in der Londoner Hs. I. O. 2533,
und wird von Mahendrasūri nicht erklärt. Ich bemerke das wegen
Goldstücker u. d. W. Abhikhyāyāda. 401 *dhūrtalavāṇa* eine Art
Salz. Man streiche b. Wilson unter *kṣhāra* die Bedtg. 'a rogue, a cheat.'
478 Auch Çāṣv. 755 ist *kṣhāra°*, nicht *kṣhīra°* zu schreiben, vgl. die
Lesart von A, und Viçva 1730. 494 *ṣākakalambako laṣṇam*. 503 Vgl.

517 samutthite 525 tridive dine 527 átau (statt çambharu)
 531 vakropáya 538 váluke hare 546 kleço rágádan
 550 ŋiçá haridrayo rátrau 552 supakvakañike 553 vuço
 jana 560 kṛshi 562 nāgabulāyām 564 kakkoḷyām
 575 āgah syād enovad aghe mantāv āçir hituishaṇe 577 okas
 tu sadmuni | okās 586 sumṛttikā 595 sthituḥ 600 barhaḥ

III.

6 sarshapimiddhayor api 15 coluvarmaṇoḥ 23 dhūmarī-
 mānsyoh 27 duhsthite 28 kácikā kshira 30 khyāta
 37 malāne 38 cāpi (statt piṇde) 40 citrakāye 41 culukī
 51 syād ghoshaka 54 dhenur ibhy api 57 nālīko 'jñe
 çare çalye, nālīke padmatadvane 58 niṣṭikāḥ 61 añka-
 dhvaje 63 pājipakshiṇi 68 aṣṭurājyām 69 pulāko
 70 rīrikāyām 71 çaive 75 piñcholāyām 80 madhuko
 vandi : . . . maṇḍūkau bhekaçonakau 81 karaṇeçvare
 84 mocako mokṭṛ 90 nāṭakākyeshu 93 bhrūçlatha

Hemac. Abhidh. 894. 527 ātiḥ çarārīḥ. 531 Vgl. meine Anmerkung
 zu Çaçvata 418. 538 válukam oshadhīḥ. 546 Beispiel Çiçup. 4. 55.
 550 haridrayor iti haridrā dāruharidrā ca. 552 supakvā kapikā yatra
 supakvānaviçeṣha[ḥ] pūrikākhyāḥ. — supakraṇāṇike auch Viçva 1950.
 553 jano lokāḥ. 595 agrataḥsthitā s. v. a. uttarapadusthita. Beispiel:
 karīhaṇsusevyamānakramāmbujā jayati bhārati devī.

III, 6 sarshapi oshadhīḥ; niddham nidrā. 23 dhūmarīyām yathā:
 vikṛtya kālīkām bheje munīḥ kairartabālīkām; mānsi gandhadravayam. —
 Auch die lithographierte Ausgabe des Viçvakoça 163 hat dhūmarī
 (Nebel), nicht dhūsarī. Somanātha in der Medinī pag. 7 liest dhūsarī
 und erklärt das Wort mit Vidyādhariçeṣhaḥ. 30 pāraṃparyāgata-
 khyātumaṅgale yathā: Kumāras. VII, 2. 37 malanam dhāraṇam. 51 gho-
 shakāḥ punarrākyaçartakāḥ. 57 ajñe rāçyalīṅgaḥ, tatra yathā: rivṛtenāpi
 çāstreṇa nālīkaḥ kiṇ karīshyati. Vgl. meine Ausgabe des Çaçvata,
 Einleitung, p. XXXII, und H. D. p. 160, 6. 61 añkadhvajaç cihnadhvajāḥ;
 tatra yathā: patākābhir vitarkyante niketāḥ pṛthivībhujām. 68 aṣṭurājī
 nayanāmbudhārā. 71 Vgl. Viçva 173. Mañkha hat dikshyabhedā
 (dikshya = dikshaṇīya, çishya, Comm.) statt çaiva. Die Commentatoren
 citieren: samayī (?? samayai v. l.) sādhaça çaiva ācāryaça cāpi putrakāḥ.
 75 piñcholā oshadhīḥ. 80 Wegen randin (bandin) verweist Mahendra-
 sūri auf Çaçvata 458; er liest: madhukā bandinaḥ ke 'pi. — çonako
 nadubhedāḥ. 81 karaṇāni, indriyāni, teshām içvara ātmā karaṇeçvarāḥ,
 tatra yathā: durjñānam mātṛkātattvam. 90 'proktam' ist dem Hema-

94 *vyāṅgya* 102 *viyāte syād yācāke* 103 *īśhul* 105 *susthe*
çūkakuḥ prāvate 108 *spharakādeḥ ca budbude* 111 *herukis*
 114 *kuṭillake* 128 *kārmaṇe ca* 135 *ullāgho nīpune hr̥ṣṭe*
 *‘kumbhe ‘cchamaṇḍake* 142 *aṅgajam rakte* (statt
sundare ca) 151 *pārvatī çadhī* 156 *kāryaṭo jatu* 160 *pr̥thuke*
piecitatate 166 *bhātākūṭaḥ* 170 *karāle* (statt *pr̥thule*)
 171 *budarīphale* 176 *yāgasiddhau makushṭhau* 178 *aty-*
ārye (statt *nyāye*) 180 *deçabheda* 181 *daityabhede tittīlī*
tu kālādāse 182 *nīlācephāly* 185 *saṁghe ca, vataṇḍā*
 187 *saraṇḍaḥ* 189 *jaraṭhe* 191 *anupaplute* 192 *saṁ-*
dhyārāge budhe kushṭhe 195 *spr̥ṣṭatādau* 196 *sūḍha-*
katame bavādau ca kṛtāv api 197 *phaṅgā* (statt *kumbhī*)
 199 *mantrādīyoge karmakārake* 201 *çabda* (statt *hasta*)
 202 — 203 *grāminī paṇyayoshiti grāmeyyam nīlikāyam ca*
 208 *mṛṣṭapurne* 209 *ahipatau* 211 *nīrgame mokshagajā-*
pāṅgapradeçayoh 212 *karmabhede* 213 *praghaṇo* 214 *āyatte*
ca 215 *pattoṇam* 216 *venikuthayoh* 218 *dārmaṇe*
‘rgādhe 221 *roshāṇo roshaṇe* *kaṇṭharogomayor gavi*

candra fremd. 94 *vaṅgyam* (sic) *dhvanyam*. 108 *spharakāder bud-*
bude = *spharakādīnām budbudākāre pitalādīmaye bhūṣhaṇe*. Vgl. meine
 Anmerkung zu *Çāçvata* 514 und die dort aus dem *Maṅkhakoça* an-
 geführte Stelle. Mahendra citiert *Çiçup.* 18, 5. 135 *‘cchamaṇḍake*
 die *Palmbl.* Hs. Das in der *Calcuttaer* Ausgabe gebotene *çemaṇḍake*
 kann des *Metrum*s wegen nicht richtig sein. Mahendrasūri hat *chu-*
maṇḍala und erklärt mit *pradeçaviçeṣha*. 151 *çadhī oṣadhībhedaḥ*.
 Vgl. *Viçva* 376. 156 Vgl. *Viçva* 424. 160 Vgl. meine Anmerkung
 zu *Çāçvata* 515. 166 Vgl. *citrakūta*, und *Viçva* 435. 176 *yāgasiddhau*
yathā: esha vai pratīṣṭhū nāma yajñāḥ. 192 *budhe, saṁghe, yathā:*
saṁpraty apūcyam aruṇaḥ samudgataḥ. 195 *varṇānām spr̥ṣṭatādau*
yathā: spr̥ṣṭam karaṇam sparçānām. 197 *phaṅgā çūkaviçeṣhaḥ*.
 201 *çabde yathā: lokopacārād grahaṇasiddhīḥ* [= *Kūtantram* I, 1, 23].
 209 Man streiche bei Wilson u. d. W. *dharaṇa* die Bedtg: *The Himāla-*
mountain, considered as king of mountains. 212 *karmabhedo vicit-*
rāçayacaracanāhetur nāma karmabhedaḥ, tatra yathā: nīrmāṇavinirmīṭā
tanur iyam. 215 *pattoṇa*: so wird das Wort geschrieben in der
Palmbl. Hs., und in der *Çāradā*-Hs. des *Maṅkhakoça* an 4 Stellen. Vgl.
 Mahendrasūri: *prāptā ūrnā ‘neṇa pattoṇam, pr̥ṣṭadarādīrāt*. *Kshira-*
svāmin dagegen leitet das Wort von *puttra* ab. 218 Mahendrasūri
 schreibt *argūṭa*. Vgl. Hem. *Deç.* I, 8: *agghāḍo aramagge*. *Amara* ed.
 Bomb. 1877 p. 100. 221 *roshati roshaṇaḥ* (sic), *kalyāṇaparyāṇūdaya iti*

222 rase (statt bale) 231 viste ca 235 amṛtaṃ yaññāṣe
 'nḥusudhāmoksheshv ayācite 236 khe (statt sve) 239 dvādu-
 ṣasvarge 242 kâle caṇḍe 243 pāte tatkâle 244 grasta-
 ṅīṅghite 247 vanamallyām athācitalḥ 252 uttulite 256 ul-
 raṅge 'py 267 sṛavanti ca dravanti api 271 niçāntaṃ
 274 prathite prahataṃ 275 keçapāke 281 pārvati
 282 yantrāntar mardite 'pi ca 283 ṛshabhātmaje 286 kâ-
 cumācyām 288 rutastanitayor api 289 syād ujjayante
 suvarṇālau pinākini | roḥito lohite mīne mṛge rohitakadrume
 290 laḍite 291 varṇabhede 295 avalite vāsanti
 mādHAVI 298 vidhutam rogy asaṃskṛtaḥ 300 paṇ-
 ḍake 302 madhyādaṃ 303 syād aṅgarāge hāvavicchedayor
 api 304 vārttāprakārayoḥ 305 lasake 309 Bṛhas-
 patistīyajvani 312 sabhāyām ūryādaṃ saṃvittir dhya-
 vivādayoḥ 317 krudhy āgantāv athopasthaḥ 319 vañca-
 thaḥ (statt varūthaḥ) 323 nidrālau 324 antyajinavaptari
 329 karṇapāçy 334 narmālyor 335 nirvādas tyaktavāde
 prasattishu 341 janani Bāhubalino 'py agādho
 345 mohanā 353 Haihaye kekini drume 360 sūpton-

sūdluḥ. 242 amaty amatīḥ kâle, yame, puñsi; caṇḍe vācyā-
 līṅgaḥ. 256 udraṅgaḥ, dravyabhedāḥ. Schwerlich richtig. Vgl. Ein-
 leitung z. Çāçv., p. XXIX. 267 sṛavanti und dravanti = 1) Fluss
 2) eine Pflanze. 274 prathitajñātayor yathā: so 'yaṃ vaṭaḥ çyāna iti
 pratitaḥ Ragh. 13, 53. 282 Beispiel: vācaḥ çṛikūlādāsasya pūlūteksṇuraso-
 pamūḥ. 289 suvarṇāluḥ suvarṇakurakapātrikā. 302 madhyādayo
 madhyamānisunavanitumadludugdhadadhitaikapakvānagudārūpi daça (so
 die Handschrift). Im Kalpasūtra, Samācāri 17 (Kalpas. ed. Jacobi p. 87)
 werden folgende neun 'rasavigaṇa' aufgezählt: khira, dali, naraṇīya,
 sappi, tella, guḍa, mahu, majja, manṣa. Vgl. auch Childers unter
 vhesajja. 303 Man streiche bei Wilson u. d. W. vicchitti die Bedtg.
 'The boundary or limits of a house.' 305 lasaka aushadhabhedāḥ.
 312 ūryādaṃ: Mahendrasūri citiert Hemacandra's Yogaçūtra I, 34.
 319 Ich bemerke beiläufig, dass varūtho im Trikāndaçesha 3, 3, 201
 nicht richtig sein kann: vermuthlich steckt cara (Späher, Kundschafter)
 darin, vgl. H. an. 2, 221. 329 karṇapāçī (so auch Viçva 911), auch
 'pāsi geschrieben, wird im Commentar mit karṇalālīkā erklärt. Vgl.
 pāsi = cūlā Hem. Dec. 6, 37? 334 Maṇ streiche b. Wilson u.
 narmadā die Bedtg. 'A plant.' Mit dem hier vorliegenden narmālī
 (= narmasakhī, Comm.) vgl. präkr. narālī, welches Pischel aus smara

mukhāgabhiraṇṇa 367 *sershye* (statt *surpe*) 372 *calu-
nāvrttyoṣ* 373 *kanpe*, *calanī cārībhīd* 374 *colaki tu*
 377 *jīvanus tu putraṇṇīve* 386 *nalikā* 391 *pāvake silhe*
 'dhyāse 392 *kapnyāsyē* (statt *kārpāse*) 396 *dhyānaṇi bhū-
vananī lokakhāmbushu* 403 *atha raṇṇanī rocanānī-
liguṇṇāsu* 407 *nāḷi* (statt *nārī*) 412 *tarkupinḍe* 413 *kharve*
 'nkothe 414 *tucche* 417 *saptabhūmigrhe* 418 *vetano-
pāyaviddhisu* 426 *citramekhalē barhibarhayoḥ* 427 *ḍesh-
mayhā* 432 *saṇḥatane* 438 *pātubhedālavālayoḥ*
 439 *bhāṇḍapucane* 449 *bhājambās* 454 *rāgabhedē*
 456 *akṣhabindutrikadvandve* 464 *vārayoshāyām* 465 *Umāyānī*
rocanyām 468 *piuropanishaddṛtishu* 470 *prathamayor*
onkāre 471 *rākā* (statt *kanyā*) 488 *katake* (statt *kanake*)
 490 *pūraṇe dvayoḥ* 491 *kāṅgushthe* 493 *syādau* 503 *dāna*
 (statt *udāra*) 516 *akṣharaṇi syād upavarge* 520 *rajanī-
vāsyor, agurus tv agarau* 524 *pravaraordhvayoḥ* 536 *kāna-
neksluviṣeshayoḥ* 541 *kuṭāram* 545 *keṭiruh* 547 *khapuro*
mustake pūge lasake 550 *gāndhāro* 555 *chitvuro* (statt
chiduro) 556 *chitvaram* 557 *jambhake* 558 *vādye nade*
kalīyuge jhalarivat tu jhallarī 561 *tumbarī* 562 *ḍimbhe*
 568 *nirnaro* 'rkāḍve *tushāgnau, nikarah* 569 *pi vaṇijy api*
 574 *oghopakaraṇe*

+ āli erklürt hat: Beitr. z. K. d. idg. Spr. VI, 99 f. 373 *cārībhēdo Bhara-
taḥāstraprasiddhaḥ*. — Mañkha: *cārī tāṇḍavaceshtāyām nypatipraṇḍhanu*
pūmān. — *cārī* 'ein best. Pas beim Tanze' Böhtlingk. 396 *nalikā*
 Röhre. 391 *adhyāsah sūrpam*. 407 *nāḍiḥ sirā*. 438 *pātubhedas*
tālakūlakriyāvīṣeshuh. — *ālavāle yathā: āvāpeshu pibanti yatra sahilam*
sāyam samācvasināḥ. 439 *bhāṇḍapucanam āpākasthānam, tatra yathā:*
āvāpadhūmaparidhūsaram antarikṣham. 468 *ḍṛtiḥ carmaprasevakah*.
 Halāyudha 5, 29 *noigamaḥ ca ḍṛtāv api* nach der Lesart der Hand-
 schriften. 470 Vgl. Viṇva 1298. 471 *rākā pūrnimā, tatra yathā:*
amṛtam amṛtaraḥmir madhyamā madhyarātre. — Vgl. Viṇva 1290.
 488 Mahendrasūri bemerkt, dass statt *katake* Einige *ketake* lesen.
 491 Auch Viṇva 1411 steht *kāṅgushthe*. Mahendrasūri erklärt das Wort
 nicht. 516 Bei Wilson (und Goldstücker) streiche man unter *akṣhara*
 die Bedeutung 'Achyranthes aspera.' 520 *vāsi takshopakaraṇam*.
 547 *lasako rīkṣabhedah*. 557 *jambhako rīkṣah*. 574 *oghopakara-
ṇam ūrṇātantusaṇṭati(?)nirmitam Jainamunināṇ rajoharaṇam; tatra*
yathā: pavitrapāṇayo . . . Vgl. rajoharaṇadhūrin = vratin Halāyudha

576 titaau vātike 'mbude 580 baṭhuro baṣṭaṣaṭhayor
bandhūro 581 barbarā[h] 582 barbaras tu hañjikāyām
585 bhāryorur 590 śūcake koṣe 598 cāllarum 599 nirnare
600 vārdaram 601 vāg (statt syād) 605 ṣaṃbaram jalē
615 srastare mukhe 619 rocani 631 nūwāñkāre kalu-
dhvanau 635 syād bhṛge (khule zu streichen) 637 'bhijñe,
kṛvakaṃ badurīphale 644 varuṭāṣaṭhyor 645 candriluk
647 cātvalō yajñakundakagārbhayoh 651 nirjale 653 turalā
madyam uṣṇikā 657 nakulī kukkuṭi nābhigurabhānule
658 niculas bale vṛtte 664 tu kusuma° 668 karāyi-
kāyām vegyāyām 674 bahulās tu kṛttikāsu, biḍālo vṛsha-
danṣake | pakshibhede 'kshigole ca, maṇḍulo bimbadeṣayoh
675 mañjulaṃ tu jalāñcale 683 mārutāsahe 687 puṣpa-
kāśīsāsanaparnyoh 691 nāndyām 702 valle kaḍaṅgure
ṣimbyām 706 pārthivī tugā (tukā) 709 rāghavo. 'bdher
718 kapiṣau silhakaṣyāvau kapiṣā mādharī 719 karsha-
kopāñcu 721 sainyavinjāse nyāse draṅgavivāhayoh 724 palā-
ṣam patre, piṅgāṣam jātyakāñcane | nilikā
729 'nvakshe 730 lobhalañcayoh 734 gajasya
prasṛtyā 738 pīyūṣham 746 gadyabandhāntare 748 kika-
sam asthani 752 kālīkāñlyor 759 dhārṣṭye (statt dveshe)
762 āsaṅgā 764 kālakaṇṭake 765 nirāho niṣcite 766 su-
varṇahalipādape 768 varāho nāṇake kirau 770 vighro
yudhi vistāre pravibhāgaṣarīrayoh | vaidehī pippulisitātocanāsu
vaṇikstriyām | saṅgraho bṛhadudlāre grahasaṅkshepayor api.

II, 189. 576 vātiko gārūḍikah. Auch Viṣva 1619 steht vātika.
580 baṣṭo mīrkhaḥ. Vgl. Ujvaladatta z. Un. V, 39. 599 nirnaro
rarituragah. 615 Auch Čaṣv. 610 ist srastara statt prastara zu lesen.
644 ṣaḍḍi oṣadhīḥ. 647 yajñakundakam yajñagartuḥ, garbho madhyam.
658 balam sainyam. 675 jalāñcalam ceralam. 687 āsanaparni
oṣadhīḥ. Nach Dhanyantari heisst die Pflanze nicht āsanaparni,
sondern ṣanaparni; nicht ṣitala, sondern ṣitalavātaka. 691 nāndi drā-
daṣatūryanirghoṣah. Vgl. Viṣva 1841. 702 vallo dhānyabhedah;
kaḍaṅgaro busam; ṣimbi-bijakoṣi. 718 mādharī rāsanti. 721 draṅgo
nagaram, tatra yathā: drisham nireṣhu varapraveṣah kārjo nypaiḥ.
724 nilikā eine Pflanze. 752 kālīkā 'yoginī. 766 Vgl. Čaṣvata 74.
Mahendrasūri: svarnahalipādapaḥ kṛtmūrkshaḥ (so die Hs.). 770 vi-
stāre yathā: ācusiṭe vighraheṇāpi samaye saṅgrahena ca | yaḥ ṣiṣyabuddhim

IV.

2 alamakāḥ padmukeśure aṣmantakam mālu-
 kācchade 5 eḍumāko 'neḍumāka ivāvākṣrutike ṣaṭhe | kaṭillakas
 6 karkaṭako 7 ṣoṇāmīlāno 'ruṇā 8 kace jyotsnī
 10 gomedakam 11 gokunīkaḥ 13 kiṇḍarāyām 15 patha-
 sundare 21 pushpalakas 26 mṛgabhede (statt munībheḍe)
 29 nāsīre 30 lekḥilakas 31 kākānīle 35 syād ūru
 kḥeḍḍatāle 37 tilāṭṭayoh 39 saṃtānikā kṣhīraṣare
 40 kṣhepanike 52 kaṅkaṣṛṅgātayoḥ 56 bhāradvājaḥ pa-
 kṣhibhede bṛhaspatīsute 'pi ca, bhāradvājo munau bhāradvāji
 vanapicudrume 60 cārvākoktiviṣārade 63 pratiṣiṣṭaḥ
 66 ṣrutikaṭaḥ 72 jalaruṇḍaḥ 74 dikculliyor 76 vyañ-
 janam dhānyamalānavastu, kāmagaṇo ratnu vishayābhogayoḥ
 cāpi, kārshāpaṇas tu kārshike paṇashodaṣake 77 juhurāno
 tailaparnī 82 syāt prastāve pūrvarīnam
 83 parāyanam syād 85 mīnāmīṇas 86 dardarāmre
 (statt darṣarātre) 87 'mbare rudre 91 saṃsāre samarū-
 rumbhe 92 apāvṛto 'parāyatte 99 upadrute 101 digdhe
 (statt dagdhe) 107 gandhavatī murū 112 nistushitaṃ varjite
 syād gutatvacī 113 pratihatā tu vidviṣṭe 114 nishiddhe
 (statt bhesajē) 116 tu pūjane

ālākṣhya sa gurur gurusattamaḥ. — bṛhataḥ cāstrāder uddhārāḥ sūrā-
 kurṣaṇam bṛhaduddhārāḥ, tatra yathā: kriyate sūrasaṃgrahaḥ (vgl.
 Kāṇikā, Einleitung, v. 1).

IV, 2 alamaka: vgl. Viṣṇu 179. — mālukācchadu (ein Baum) vgl.
 Viṣṇu 194. Maṅkha: aṣmantakam bhavet cullayā nā cṛkṣhatṛṇabhedayoḥ.
 Im Commentar werden Beispiele für alle drei Bedeutungen gegeben.
 11 Vgl. Viṣṇu 204. 13 Vgl. Viṣṇu 222. kiṇḍarā die Laute der
 Candāla. In Kshirasvāmin's Commentar zum AK. lautet das Wort
 kiṇḍarā. 15 Vgl. Viṣṇu 209. pathasundara ein Baum. 30 Vgl.
 Viṣṇu 197. 31 kākānīle ein Baum. 35 kḥeḍḍatāla: der Comm. sagt
 nur kḥeḍḍena, kriḍayā, tālaḥ. 40 kṣhepanika = karkarādi, Comm.
 63 pratiṣiṣṭaḥ pratyākhyāte yathā: apriyāni vadaty eva pratiṣiṣṭo 'pi
 durjanaḥ. — presṭite yathā: Māghakāvya 16, 1. Maṅkha hat eine andere
 Stelle. 86 dardarāmra ein Baum. 87 ambaraṃ nabhaḥ. 101 digdho
 māṅsalakḥ; Beispiel Meghadūta 102 (dasselbe Beispiel zugleich für
 upacita in der Bedeutung rādha, oder ruddha wie der Commentar
 liest). 113 vidviṣṭe yathā: dṛik (sic) dṛik cāntam pratihatam idam tīrram
 atyāhitaṃ naḥ. Dieselbe Stelle wird citiert für atyāhita 'grosse Furcht'

118 *prāptaveshtitayor* 124 *jatucundyor* 131 *rakshivarge*
yutkhale 132 *cetikathā* 135 *ṣarabhe girau* *man-*
thayuddhayoh 139 *tu raktayoh* 145 *dvārakā cāpi*,
samaryādān tu sunnidhau maryaḍḍayā ca sahitē 'py, *anu-*
bandho 'prayogini mukhyānuyāyini *ṣiṣau prakṛtasyānuvartane*
doshotpāde, 'mibandhi *tu hikkāyān tṛshy apī kvacit* 155 *iti-*
ṛtte 160 *prīṇanaprativāpayoh* | *āveṇanam bhūtāveṇe*
163 *vrate viṣeṣe prāṇaye* 165 *vaṭūrake* 175 *nāgāñcanā*
nāgayashtau dviradasya ca mudgare 177 *niṣamanam niṣā-*
manam 180 *pratipannas tu vijñāte* 184 *shaṇḍa* 188 *tri-*
patrake 189 *viheṣhanam* 194 *vidāryān gandhakaushadhe*
195 *vairocano ravisute sugate balidānave* 210 *meghapushpam*
tu nādeye piṇḍābhre 213 *saṇṭrambhārambhayoh* 223 *trṇa-*
ṣūlyam 228 *svāmyanuktyor* 233 *svabalāt sādhvase yuddhe*
234 *avaskaro gūthaguhayoh* 236 *nimantranopunetavye*
241 *upacāras tu lañcāyān vyavahāropacaryayoh* 243 *kar-*
makarī 245 *karañjayoh* 248 *sūlhu* 249 *syāt* (statt *ahau*)
252 *iṅgu* (statt *ishṭa*) 261 *padūlike* 268 *daivayor*
pakshacaro 270 *jaratpātre piṅgāṇaka*

und 'heroische That.' 118 *parigata* = *prāpta*: *parigata* *ivāpūtyasneho*
lutāsu mṛgishu ca. — *veshṭite yathā*: *kusumaparigato* 'sun keṇapāṇah.
131 *yutkhale*: vgl. *raṇakhale* Viçva 881; danach ist *raṇagute* in der
Medini (beide Ausgaben) verdächtig. 145 ff. *aprayogini*: vgl. Kā-
tantra III, 8, 31. 160 Man streiche bei Wilson u. d. W. *āveṇanu*
die Bedtg. 'The disk of the sun.' 163 *vrate yathā*: *ṣruturodhanam*
ādheyam upadhānavādhānatah. Mankha: *upadhānam syād dṛshṭānta-*
pratibimbayoh | *gaṇḍake ca.* (Im Commentar werden Beispiele für diese
Bedeutungen gegeben.) Vgl. noch Viçva 1106. 175 *nāgayashtir*
nāgatamanī. Vgl. *tamaṇi* Hem. Deç. V, 20? 210 *nādeyo retasah*;
piṇḍābhra oṣadhibhedah. Mankha: *retase jale ca meghapushpam*.
223 Vgl. Viçva 1424. 233 *svabalāt, svasamvāt, sūlhrase, yuddhe ca,*
yathā: *abhimarasamaye nijapratīpo bhavati nṛpasya jayāya hetur ekah*.
236 *nimantranopuneturyam ṣarkarūdikṛtam bhakshyam, tatra yathā*:
etasmīn viśayārahāravishame saṁsūravārāṇi nidhau. Man streiche bei
Wilson u. d. W. *arahāra* die Bedtg. 'summoning, inviting.' 241 *lañ-*
cāyān yathā: *upacāraghṛitena ṣatruṇā ṣatrum uddharēt* vgl. Ind. Sprüche
1279. *vyavahāre yathā*: Raghuv. 3, 11. *upacaryāyān yathā*: Çiçup. 10, 2. —
ūrope 'pi [aus dem Mañkhakoṣa] *yathā*, *upacārapadam* Kumāras. 4, 9.
261 *padūlike* eine Pflanze. 270 *piṅgāṇaka* wird im Comm. nicht er-

277 uddhmâte (statt ádyúne) 280 çare (statt çare)
 284 sūlamāras 286 ulūkhale guggulodūkhale 290 dhvani-
 kilā 292 bahuphalā 300 halūhaḥas tu hayalālorage viṣhe
 jyeshṭhyāṇi ca 303 yācake 305 pariṣṭavān ākulacañcakau
 310 mehanāmāyayor api 323 sakatākṣhaṣ 328 nikunjasā
 332 shashṭhijāgurake rāse 336 amikūlune 340 parigrahaḥ
 parijane patnyāṇi svikāramūluyoh çāpe, 'tha parivāho 'mbūc-
 chvāse rājārhasvastuni, paribarhaḥ parivāre pārthivocitavastuni,
 pitāmahaḥ

V.

5 gaṇiṣṭharāja 7 çitucampakau diputarpuṣe 10 vātūle
 (statt vārttāyām) 11 ratanārico ca sītṛtau
 13 vastrāñcalārcane bhūtāveçe, 'tha 15 muṣṭūkaparṇo 'rahuka
 32 kuṭvāṇi mānśīpiculikā 35*godumbe 37 kālānusāryam
 42 pūroṭau dhūligucche 45 uddanḍapālo

VII.

2 abhivyāptau 4 prābalyāsvāsthya 10 saṃçayā°
 11 'nuçaye 'tītārthe 13 niḥçesha ananture 16 samār-

klārt. Viçva 1695 steht pramāṇa statt piṅgāṇaka. 277 Die Hss.
 schwanken. Vgl. Viçva 1670. 280 vira-tara Helden überwindend,
 d. h. Pfeil (!) 290 Viçva 1870: dhvanikilā. 300 hayalālorago hara-
 mekhalāprayogena hayalālayā kṛtaḥ sarpah. Vgl. Viçva 1860. (huyalālā:
 vgl. Nāyādhammakahā 65 ed. Steinthal Leipzig 1881 p. 18). 305 drayor
 yathā: Çiçup. XIV, 68. 328 Vgl. Viçva 2064. 340 parigrahaḥ
 parijane yathā: dalayati kulāni karināṇi kin harinaparigrahaḥ sinhaḥ.
 — patnyāṇi yathā: Raghuv. I, 95. — svikāre yathā: guruvacanaparigraho
 hi dharmah. — mūle, ādau, yathā: çuddhir divyaparigrahā. — çāpe yathā:
 paricaritavyā guravo na yathā hi parigrahāya kalpyante.

parivāha Abzugsgraben: Ind. Sprüche 1307.

Für paribarha (in beiden Bedtgen) wird citiert Ragh. XIV, 15
 rçmāni paribarhavanti.

V, 5 gaṇiṣṭharāja ein Baum: so der Comm. zu dieser Stelle und
 zu III, 186. 13 vastrāñcalārcane (vgl. Viçva 621) yathā: sāmānikā-
 didevibhiḥ kriyamānavatāraṇah. Danach ist avatāraṇa mit der Bedtg.
 'Saum eines Kleides' aus den Wörterbüchern zu entfernen. 32 Die
 Hss. schwanken zwischen piculikā und piñculikā; vgl. auch Viçva 1184.
 42 pūroṭir nadyādau pūrānītah kavararah. Vgl. Viçva 1712, wo übrigens
 pānsusamçāra, nicht pānsucāmara erklärt wird; Hārivali 164: pūroṭih
 purasamçāre (sic).

VII, 2 abhivyāptau, abhividhau, yathā: Raghuvāṇça I, 5.

thayoh *ha* (statt *he*) 17 *hâ* *ṣug*° 18 'nunaye
'pi ca 23 *samuccaye vikalpe ca* 34 *kāmacāra*kriyāsu *ca*
 35 *dākṣhiṇyâcārya* 36 *syād amâ saṃnidhânârthe sahârthe*,
'laṃ nivāraṇe 37 'ngikāre 'vadhāraṇasamatvayoh 42 *cāntur*
ante *urary ururivād ârî* 45 *cirâtī*tuprabandhaḥyoh
 47 *avālambanavijñāna* 52 *aha kṣhepe niyoge cāpy āho*
praṣṇavicārayoh.

42 Vgl. Gaṇaratnamahodadhi II, 96. 47 *viññāne yathā: aragamyā*
 Kumāras, IV, 13.

Index.

akti 11
 aksha 52
 akshara 88
 aḡa 24
 agghāḡa 86
 aḡra 33
 aṅka 48
 ucclamaṇḡuka 86
 añjana 10. 11
 aṭṭa 11
 atihasaṭṭha 43
 atyāhita 90
 atha 5
 adhiṣṭhya 38
 adhyāsa 88
 adhvaṇ 11. 12
 amibundha 81. 91
 anyarat 1
 apakriyā 39
 apadravya 21
 aḡrayogin 91
 Abhikhyayādara 10. 84
 abhimara 44. 46. 91
 abhisara 46
 abhiraṇṇāca 68
 amati 12. 87
 amṛtanirgama 68
 aricintana, -cintā 45
 aruṇa 38. 86
 arka 34
 argāḡhā 86

arthacintā 45
 arthacāstra 43
 arthasama 22
 alamaka 90
 avatārana 92
 uradravya 21
 avadhi 38
 avashṭambha 27. 38
 avasara 7. 21. 22
 avasita 21
 avahāra 91
 arikyti 50
 aḡmantaka 90
 asta 24
 astamaṇa 58
 astāḡha 67
 asthāḡa 67
 aha 93
 ahārya 38
 ākyti 38
 ātman 33. 38.
 ārambha 20
 āroha 33
 ālambha 20
 ārāpa 44. 45. 88
 āveḡana 91
 āsanapaṇṇi 89
 āsara 12. 84
 āho 93

ik(k)uṭṭi 83
 indindira 55. 56. 68
 indra 32

ucclādana 58
 uttejanaṇ 72
 utthāna 45
 utpunnisana 58
 utpunnisayati 58
 udāsthita 70
 udghāta 38
 udraṇṇa 87
 upacāra 91
 upacūta 90
 upacitrā 23
 upadhāna 91
 upadhi 52. 53
 upalakshaṇa 44. 52
 upasthita 70
 ulloca 58
 uḡhāra 56

ṛṇa 33
 ṛta 48
 ṛddha 84

uḡhoppakurana 88
 ohāra 56

kukkiṇḡa 65

kakkhaṭa 58
kaksha 32
kaṇṭhelli 65
kacavara 66. 92
kaṭa 34
kaṭupra 58
kaḍappa 58
kaṇṭaka 32
kaṇṭha 15. 34
kaṇṭhivara 68
kathāprasāṅga 39. 73
kantu 56
kappāṣya 88
kambū 77
kayavara 66
karakapātrikā 87
karuṇa 33. 48. 86
karuṇevvara 85
karnapāṇi 87
karnalālīkā 87
kalama 65
kalpa 34
kalyāṇa 9
karihaṇsa 85
kākanila 90
kāṅguṣṭhā 88
kāṇḍa 19. 33
kānta 33
kārū 48
kālīkā 55. 85. 89
kāhali 65
kiṇḍarā 90
kirāta 39
kuṇḍja 32
kuṭumba 39
kuṭumbakṛtya 45
kumbhila 65
Kuṣa 24
kuṣa 32
kuhara 15
kūṭa 34
kṛta 33
kṛtya 44—46
kṛpita 32

kṛpa 21
kaṇṭilya 40
kriyā 39. 46
kshāra 84
kshārakṣū (*kshira*°) 84
kshepanika 90

khalla 65
kheḍḍa (*-tāla*) 65. 90

guṇḡgeshtikā 17. 18
gaṇanāyikā 68
gaṇistharāja 21. 92
gaṇḍu 51
garut 25
garbha 34. 48
galla 58
galvarka 28
guṇḡgeshtā 18
gāḍha 84
gūruḍika 39. 74. 89
guchārka 28
guṇa 48
go 32
gokarṇa 39
gokunika 90
gotra 32
gopī 48
golū 55
govāha 16
gosa 65
gosarga 68
grantha 38
granthāgra 33
graha 36
grahakallola 68
grahaṇa 86

ghaṭṭa 11
ghargharī 65
ghuṣṣya 69
ghūka 59

cakrula 65. 66

cañcarika 68
catulā 68
cayḍila 54. 65
catushka 11
candila 54
candrimā 59
candriḷa 65. 89
carmapraseruka 88
cāri 88
cāḷuka 26. 72
cikhalla 56
cundi 65. 69. 91
codya 59

chada 34
chamaṇḍala 86
challī 65
chikkū 66
chinnā 57

Jāguḍa 69
jāmi 29
jīmūta 76
jiviteḷa 39

glukata 56

ṭāra 66

ṭhak(k)a 16

ḍimbha 59

tantra 44. 45. 48. 49
tantrajuti 45
tamapī 91
talpa 33. 72
talla 66
tāna 33
tāyin 76
ṭilaka 72
tikshṇa 46
tīrtha 39. 40
tu 5

tuṅgi 56
tuḷākoṭi 40
tyṇaṣṭyā 91
tejanī 72

thinamiddha 66

daṇḍa 34
danta 63
danti 23
dara 59
dardarūmra 90
dala 21
dāḍhā 66
Diti 24
divābhita 40
ḍikshya 85
duruttara 59
durgasamcāra 44
durnāmikā 51
deṇika 74. 75
deṇikendra 75
daigika 74
doṣāṇia 80
drarantī 23. 87
dravya 46
draha 56

dhānikā 57
dhanyā 57
dhamaṇa 20
dharaṇa 86
dhava 24
dhāturādin 73. 74
dhārā 32
dhārāṅkura 20
dhītā 66
dhidā 13. 66
dhūmamahishī 68
dhūmari 55. 66. 85
dhūmikā 68
dhūliguccha 92
dhūsari 66. 85
dhenukā 34

dhraṇi 15. 16
dhraṇilālā 92
dhvanya 86
dhwar 61

naga 24
nandighosha 40
naya 49. 51
narendra 73—74
narnadā 87
narnālī 87
nala 20. 32
nāga 24
nāgatamanā 91
nāgayashī 91
nāgāṅcanā 91
nāḍī 49
nāndī 89
nāpita 59
nābhi 36
Nāmamālāpratika 33. 76
nālīka 85
nāsira 20. 25. 26. 81. 90
nirjhara 59
nirvara 88. 89
nirnābhi 36
nirbhara 60
nirbhartsana 40
nirmāṇa 86
nirvāta 34
niveṇa 44. 89
niṣācari 39
nītitantra 45
nirī 28. 29
naigama 49. 88

pakshman 72
pañcanakha 52
pañabandha 43
pañḍā 32
paṭṭ(r)orṇa 86
paṭhasundara 90
padālīka 91
padmapatira 23

padmaparna 23
padmavarṇa 23
paḍbhāra 60—64
parāga 76
parikara 78
parigata 91
parigraha 92
parigha 40
paricclada 45
paripaṇa 28. 29
paribarha 92
parivāda 32
parivāpa 49
parusha 40
paryāya 21. 22
paryāhāra 50
paryuṣṭi 49
pavitra 88
pāṇsucāmara 66. 92
pāṇsusamcāra 66. 92
pāka 32
pāji 85
pāṭira 74
pāta 88
pāda 32
pādikā 72
pārī 66. 67
pārṇa 9. 82
pālī 40
pāsi 87
pālūṇa 60
piṅgāṇaka 91. 92
piccita 86
pi(ṇ)culikā 92
piñcholū 85
piṇḍābhra 91
piḍita 87
puṇs cfr. *utpūṇis* °
putraka 85
purasaṃskāra 92
puroṭi 92
pulaka 28
puṣṭpa 32
piuroṭi 66. 92

prakṛti 50
 praculāka 60
 pratigraha 44
 pratipātti 40
 pratibhā 45
 pratiṣṭhā 90
 pratishṭhā 86
 pratihata 90
 pratika 33, 76
 pratīta 87
 pratyaya 40, 50
 pramāṇa 46
 prayoga 75
 prasubha 24
 prasūraṇa 44
 prahva 61
 prāghbāra 60—64
 prāghuṇa 60
 prādhta 61
 prāsaha 24
 prāhuna 60

phaṇḡā 86
 pharaka 67
 phalgu 68

bappiṇa 56
 barkara 66
 barbara 66
 barhis 32
 bashṭa 56, 89
 bāndhara 40
 bālaka 26
 būlatanuya 23
 būlapattira 23
 būha 57
 būhika 16
 Bāhubalin 87
 būlāsin 30, 76
 būdbuda 51, 86
 būhattantrapati 45
 būḍā 60
 brahman 33

bhakti 50
 bhaṅga 40
 bhaṅgi 50
 bhaṇḍana 66
 bhādra 50, 79
 bhanda 79, 84
 bhar 61, 64
 bhavya 20
 bhavyā 27, 41
 bhasala 68
 bhātkūṭa 86
 Bhāmāvat 36
 Bhīmarat 35, 36
 bhūti 41
 bhūmipiṇḍa 68
 bhogika 66
 bhogin 84

makaramukha 72
 makkola 41
 maḍḍuka 72
 maṇi 77

maṇḍala 66
 maṇḍuka (!) 72
 madhyamā 88
 manyu 34
 maraka 46
 marāli 87
 mardh 66
 mallikā 72
 mahalla 66
 mahānata 68
 mahābila 68
 mahāmuni 15
 mātykā 85
 mātrā 34
 māntrika 73, 74
 mālīkū 77
 mālūkācchada 90
 mālya 29
 middha 66, 67, 85
 mūḍā 68
 mūlaprakṛti 50
 meḡhapushpa 91

meghikā 68
 meṇṭha 60
 merukadambaka 50
 mora 56
 manli 41

rajocharaṇa 88
 rathiyāmya 69
 rasa 36
 rājan 33
 rājanūti 43
 rūtraka 36
 rūdharaṇku 20
 rāmū 84
 rūksha 60
 rekhā 41
 revati 68
 rolamba 63
 roshana 80, 86
 roshūṇa 80, 86
 rosāṇai 80

laṅga 67
 laṅca 60
 laṅcā 60, 89, 91
 laḍaha 56
 luyā 41
 lalita 21
 Lara 24
 lasaka 87, 88
 lekha 41
 lekhilaka 90

rakropāya 9, 32, 85
 vajra 50
 vaṭa 22
 vatsa 34
 vaddala 68
 vana 41
 varātha 87
 varna 32, 41
 carti 77, 83
 varsha 35, 36
 varshadhara (-vara) 36

vali 32
vaṅguli 84
vallara 67. 89
vasu 33
vasti 73
vaha 36
vātaka 23
vātaputra 73
vātika 73—74. 89
vātiga 73
vātula, *vātūla* 73. 92
vādala 68
vānika 74
vāra 67
vāri 67. 84
vāruṇḍa 21
vārtikendra 74
vārttika 73—74
vārdala 68
vālī 34
vāhuka 85
vāhika (*vāhika*) 16
vikṛti 82
vigraha 89
vicchitti 50. 87
vijaya 50
vidharā 24
vidhā 42
vineya 46. 84
vimāna 50
vilāsin 30. 76
vivadha 50
viratara 76. 92
vṛsha 33
vera 34
vaiyāpṛtya 84
vaiyāvṛt(t)ya 84
vaiyāvṛtti 84
vyāṅgya 86
vyāṅjana 75
vyavāya 16

vyasana 42. 52
vyasanin 42
vyāyāma 44

çakti 52
Çacī 24
çadhī 86. 89
çanaparnī 89
çama 44
çayyā 42
çalya 42
çashpa 75
çākakalambaka 84
çābara 14
çikhara 42
çilpa 79. 80
çishpa 80. 84
çitala (*-vātaka*) 28. 89
çukti 51
Çunāsira 26
çushi 18. 19
çushira 19
çushma (^oman, ^omin) 19
çobhā 81
çrama 44
çrutikaṭa 90

saṃvibhājya 39
saṃgraha 89. 90
sadṛça 42
saṃtānikū 90
saṃdhā 42
saṃdhi 48. 52
samudranavanita 68
saṃparāya 78
saṃbhrama 14
saraṇḍa 86
sarikā 75
sarshapī 85
sādhaka 85
sābara 14

sāra 42
sāstravaskandha 12. 84
siālī 67
sita 24
siddhānna 11. 84
sudāman 32
sudhā 17. 18. 41
sura 24
suvarṇahahipādapa 89
suvarṇālu 87
sushi, *sushira* 18. 19
sūka (!) 79
sūcanā 14. 15
sūcā 15
sūtra 42
sūda 14
sūnu 39
ṣṛgālī 67
skandha 12. 33. 84
skandhāvāra 33
stamba 33
stāgha 67. 84
stharitra 68
sthāgha 67
sthāna 48
sthāsaka 51
sthiradanishṭra 15. 16
spaça 42. 46
sphara 51. 67. 84
spharaka 51. 67. 86
sphāra 51
sravanti 87

haḍḍa 56
hayalālā 92
halāhala 92
hasanti 72
hṛshika 25
hemakārikā 48
heramba 68
hvar 61

Indische Werke und Autoren.

Ajakoço 2. 13 ff. 45. 76	Guṇāḍhya 53
Anekārthakairavâkarakaumudī 75	Gauḍa 76
Anekārthasaṃgraha 2; Com- mentar: 6. 75—78	Carakasamhitā 42
Abhidhānacintāmaṇi 2; ein Commentar dazu 69	Cānakya 43 f.
Abhidhānaratnamālā 2; Com- mentar: 69	Jagaddhara 63. 64
Amarakoça 2. 7. 22—23	Trikāṇḍaṣeṣha 2. 63. 64. 79. 87
Uṇādisūtra 30. 80	Daçamukhavadhanāṭya 78
Upādhyāyanirapekshā 43	Deçināmamālā 55
Kathāsaritsāgara 53. 54. 58. 60. 62. 63	Dhanapāla 75
Kātantra 77. 86. 91	Dhanvantarinighaṇṭu 23. 43. 75. 89
Kātya 76	Dharaṇikoça 2. 16
Kātyāyana 77	Dhātupāṭha 30. 53. 61. 76. 79
Kādambārī 42	Nāmaliṅgānuçāsana 1
Kāmandakīyanītisāra 43 ff. 52	Purushottama 2. 63. 64
Kāmasūtra 42	Pushpadanta 78
Kālidāsa 1. 37. 87	Bālarāmāyana 41
Kirātārjunīya 39	Bilhana 40
Kumārasambhava 27. 35. 36; achter Sarga: 41. 78	Brhatkathā 53
Kauṭilya 39. 42 ff. 76	Bharata 43. 74
Kaṣīrasvāmin 6. 7. 23. 67—69	Bhāguri 75
Kṣhemendra 45. 53	Maṅkhakoça 2. 71—75; Com- mentar: 6. 70—71
	Mallinātha 26. 71. 72
	Mahendrasūri 6. 75
	Maheçvara 2
	Māghakāvya vgl. Çiçupālavadha

Medinī 2. 8. 9. 71. 91
 Yādava 75
 Yogayātrā 28. 73. 74
 Yogaçāstra 76. 87
 Ratnāvalī 39
 Rabhasa 75
 Rājaçekhara 41
 Lokaprakāça 45
 Vararuci 77
 Vallabha 76
 Vallabhagaṇi 69
 Vācaspati 75
 Vātsyāyana 42
 Vāsavadattā 40
 Vikramāṅkadevacarita 40
 Vimalapraçnottararatnamālikā
 77

Viçva (Viçvaparakāçakoça) 2. 7.
 75; Commentar: 69
 Vaijayantī 45. 76
 Vyādi 75
 Çatrumjayamāhātmya 76
 Çāçvatakoça 2. 19. 74. 75. 89
 Çiçupālavadha 26. 72. 76
 Çrikanthacarita 40. 58
 Sāroddhāra 69
 Setubandha 63
 Somadeva 53
 Harshacarita 40
 Halāyudha 2. 73. 88; Com-
 mentar: 69
 Huga 75
 Hemacandra 2. 55. 56. 75. 78 ff.

Nachtrag.

Seite 13 unten lies: dūrvāyām.

- 15. 16. Zu *sthiradānīslūtra* vgl. Kirātārj. 13, 1.
- 24 gegen Ende. Der Instrumentalis *prasabheṇa* findet sich auch Kirāt. 14, 13.
- 44 in der Mitte. *kṛtya* Obliegenheit des Königs: vgl. Mallinātha z. Kirāt. 2, 3.
- 51 *sthāsaka*: vgl. *sthāsaga* im Glossar zum Aupapātika-Sūtra (herausgegeben von Leumann, Leipzig 1883).
- 60 und 62. *prāgbhāra* 'Berggipfel' PWB. — In seinem 'Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung' IV, 181 (St. Petersburg 1883) hat Böhtlingk die Bedeutung 'Bergabhang' aufgestellt.
- 73, Anm. 1. — Die von Mankha für *vātika* = *māntrika* citierte Stelle findet sich auch im Sāhityad. p. 286 (vgl. PWB. unter *vātika* am Schluss) und lautet daselbst: *ambaravivaram iti vātikaiḥ*. Das Citat stammt vermuthlich aus dem Harshacarita.

**ÇÂÇVATA'S
ANEKÂRTHASAMUCCAYA.**

Ein homonymisches Sanskrit-Wörterbuch.

Herausgegeben

von

Theodor Zachariae.

(XXXIV u. 108 S.) gr. 8. geh. 7 Mark.

ALTINDISCHES LEBEN.
Die Cultur der vedischen Arier
nach den Saṁhitā dargestellt

von

Heinrich Zimmer.

Eine vom vierten internationalen Orientalistencongress in Florenz
gekrönte Preisschrift.

(XVI u. 460 S.) gr. 8. geh. 10 Mark.

DIE GOTHISCHE SPRACHE.

Ihre Lautgestaltung insbesondere im Verhältniss
zum

Altindischen, Griechischen und Lateinischen.

Von **Leo Meyer.**

(XVI u. 780 S.) gr. 8. geh. 12 Mark.

DIE AKKADISCHE SPRACHE.

Vortrag

gehalten auf dem fünften internationalen Orientalischen Congress
zu Berlin

von **Paul Haupt.**

Mit dem Keilschrifttext des fünfspaltigen Vocabulars K. 4225 sowie
zweier Fragmente der babylonischen Sintflutherzählung

und einem Anhang von **O. Donner**

über die Verwandtschaft des Sumorisch-Akkadischen mit den
ural-altaischen Sprachen.

(XLIV u. 48 S.) 8. geh. 5 Mark.

Dīpavaṃsa und Mahāvāṃsa

und

die geschichtliche Überlieferung

in

Ceylon.

Von

Wilhelm Geiger.



LEIPZIG.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).

1905.

Dīpavamsa und Mahāvamsa

und

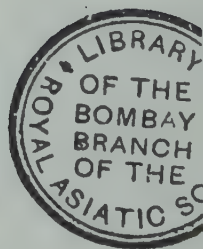
die geschichtliche Überlieferung

in

Ceylon.

Von

Wilhelm Geiger.



62495

TX. d. 22

LEIPZIG.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1905.

~~~~~  
**Alle Rechte vorbehalten.**  
~~~~~

Vorwort.

Vorliegende Untersuchungen sind das Ergebnis mehrjähriger Beschäftigung mit den epischen Dichtungen Ceylons und der damit zusammenhängenden Literatur. Sie bilden die literargeschichtliche Einleitung zu einer kritischen Ausgabe des Mahāvamsa, die ich vorbereite. Ich habe meiner Abhandlung wenig vorauszuschicken. Da sie auch das Problem der Entstehung des Epos an einem konkreten und zwar, wie ich glaube, recht instruktiven Beispiel erörtert, so hoffe ich, daß sie vielleicht auch außerhalb des engeren Kreises der Fachgenossen da und dort Beachtung findet. Zu S. 68 bemerke ich, daß ich natürlich nicht die zahlreichen Fälle im Auge habe, wo die Worte *vuttam hoti* lediglich eine Paraphrase der Grundtextstelle einführen, sondern nur solche, wo neues sachliches Material beigebracht wird. Daß in solchen Fällen vielfach wörtliche Zitate aus irgend welchen Quellenwerken vorliegen, beweist das in Anm. 1 beigebrachte Beispiel. Wegen der auf S. 52 besprochenen Sahassavatthattakathā verweise ich auf das bisher nur handschriftlich vorliegende Sahassavatthuppakaraṇa. Offenbar hängen beide Werke unter sich und anderseits auch mit der Rasavāhinī und dem singhalesischen Saddhamāṅkāra zusammen. Ich habe mir diese ganze Gruppe für eine spätere Bearbeitung vorbehalten.

Erlangen, Februar 1905.

Wilhelm Geiger.

Inhaltsangabe.

	Seite
Vorbemerkungen.	1

Kapitel I.

Dipavamsa und Mahāvamsa im Verhältnis zueinander.

I. Die Komposition des Dipavamsa.

1. Wiederholungen im Dipavamsa	4
2. Lücken, fragmentarischer Charakter, Memorialverse	8
3. Schlußfolgerungen	10

II. Der Mahāvamsa im Vergleich zum Dipavamsa.

4. Ähnlichkeiten in Stoff und Form	14
5. Formelle Verschiedenheiten: der Mahāvamsa als Kunstwerk	17
6. Stoffliche Unterschiede: das Duṭṭhagāmanīepos im Mahāvamsa	20
7. Kürzere Episoden im Mahāvamsa	23

III. Der erweiterte Mahāvamsa.

8. Der Kambodschatext des Mahāvamsa	28
---	----

Kapitel II.

Dipavamsa und Mahāvamsa im Verhältnis zu ihrer Quelle.

IV. Die Mahāvamsa-Ṭikā und der Autor des Mahāvamsa.

9. Das Alter der Mahāvamsa-Ṭikā	34
10. Inhalt der Ṭikā	37
11. Der Autor des Mahāvamsa, Entstehungszeit der beiden Dichtungen	44

V. Das Quellenwerk.

12. Die Angaben der Ṭikā über das Grundwerk des Mahāvamsa	47
13. Die Bezeichnungen <i>Porāṇā</i> und <i>Sihalatṭhakathā</i>	49
14. Sonstige in der Mahāvamsa-Ṭikā zitierte Werke	52

VI. Der Inhalt des Quellenwerkes.

15. Gruppierung des Stoffes	57
16. Vorgeschichte	57
17. Geschichte Indiens bis Asoka	62
18. Geschichte der drei Konzilien, die Mahindaepisode	63
19. Geschichte der späteren Könige, der Abschnitt von Dutthagāmani	64
20. Einzelnotizen	67

VII. Schlußfolgerungen.

21. Überblick über die Entwicklung der ältesten Tradition	69
22. Der Sihaṭṭhakathā-Mahāvamsa ein selbständiges Chronikwerk	70
23. Verhältnis des Dipavamsa zum Grundwerke	73
24. Entstehung des Mahāvamsa	76

Kapitel III.

Die geschichtliche Überlieferung außerhalb des Epos.

VIII. Die Einleitung der Samanta-Pāsādikā, Mahābodhi-
vamsa, Dāṭhāvamsa und Thūpavamsa.

25. Die Samanta-Pāsādikā	78
26. Beziehungen zwischen Samanta-Pāsādikā und Mahāvamsa	80
27. Der Mahābodhi-vamsa	84
28. Der Dāṭhāvamsa und die Dalaḍḍapūjāvali	88
29. Der Pali-Thūpavamsa und der singhalesische Thūpavamsa	92

IX. Singhalesische Schriftwerke.

30. Die Pūjāvali und der Nikāyaśaṅgraha	98
31. Der Dhātuvamsa	102
32. Die Urgeschichte bis auf Vijaya nach Pūjāvali, Rajaratnākara und Rajāvali	105
33. Die Geschichte der Könige seit Vijaya nach den drei Chroniken	109
34. Zusammenfassung	117

Anhang: Vergleichende Analyse des Dipavamsa und Mahāvamsa mit Verweisen auf die Parallelstellen der übrigen Literatur	120
--	-----

Verzeichnis der Abkürzungen.

Ak.	= Aṭṭhakathā.
Asl.	= Attha-Salinī ed. E. MÜLLER, PTS. 1897.
Bv.	= Buddhavaṃsa ed. MORRIS, PTS. 1882.
Catal.	= DE ZOYSA, Catalogue of Pāli, Sinhalese and Sanskrit Manuscripts in the Temple Libraries of Ceylon. Colombo 1885.
CV.	= Cullavagga (OLDENBERG, The Vinaya Piṭakam II, London 1880).
CVak.	= Cetiyavaṃsaṭṭhakathā.
D.	= Dīpavaṃsa, ed. OLDENBERG, London 1879.
Da. Pūj.	= Daḷada Pūjāvaliya ed. PERERA, Brandiyawatte 1893.
Dāṭṭhāv.	= Dāṭṭhavaṃsa, ed. RHYS DAVIDS, JPTS. 1884.
Dhv.	= Dhātuvamsa, ed. DHAMMAKHANDHA, Dodanduwa A. B. 2433 = 1890.
Haṭṭhāv.	= Haṭṭhavanagallavihāravamsa (The Pali Text of the Attanagaluvaṃsa . . . by J. ALWIS, 2nd ed., Colombo 1887).
IdgF.	= Indogermanische Forschungen, herausg. von BRUGMANN und STREITBERG.
JASB.	= Journal of the Asiatic Society of Bengal.
JNk.	= Jātaka-Nidānakathā (FAUSBÖLL, The Jātaka I, 1 ff.).
JPTS.	= Journal of the Pali Text Society.
JRAS.	= Journal of the Royal Asiatic Society.
JRAS. C. B.	= Journal of the Ceylon Branch of the Roy. As. Soc.
Kathāv. P. A.	= Kathāvatthu-ppakaraṇa-Aṭṭhakathā, ed. MINAYEFF, JPTS. 1889.
KM.	= Kambodscha Mahāvaṃsa.
M.	= Mahāvaṃsa (zit. nach der Ausgabe von SUMANGALA und BATUWANTUDAWA, Colombo 1883).
MAk.	= Mahāvaṃsaṭṭhakathā.
MBv.	= Mahābodhivaṃsa ed. STRONG, PTS., 1891.
MCVak.	= Mahācetiyaṃsaṭṭhakathā.
M. N.	= Majjhima Nikāya (vol. I ed. TRENCKNER, vol. II, III ed. CHALMERS, PTS. 1887—1892).
MT.	= Mahāvaṃsa-Tikā, ed. BAṬUWANTUPĀWE und NĀṆISSARA BHĪKṢU, Colombo 1895.
MV.	= Mahāvagga (OLDENBERG, The Vinaya Piṭakam I, London 1879).

Nik. S.	= Nikayasāṅgrahava oder Śāsanāvātāraya, ed. DMdZ. WICKREMA-SINGHE, Colombo 1890.
PTS.	= Pali Text Society.
PThv.	= Pali Thūpavamsa, ed. DHAMMATANA, (Colombo) 1896.
Pūjāv.	= Pūjāvaliya: A Contribution to the History of Ceylon, extracted from the Pūjāvaliya (by B. GUÑASEKARA), Colombo 1893.
QS.	= Quellenstelle. Vgl. S. 47.
Rajaratn.	= Rajaratnēkaraya, ed. SADDHANANDA, Colombo 1887.
Rajāv.	= Rajāvaliya, ed. B. GUÑASEKARA, Colombo 1900.
SAk.	= Sihalatṭhakathā.
Sās., Sās. V.	= Śāsanavamsa, ed. BODE, PTS. 1897.
SBE.	= Sacred Books of the East, ed. M. MÜLLER.
Smp.	= Samānta-Pāsādikā, ed. OLDENBERG (in The Vinaya Piṭakam III, London 1881).
SThv.	= Singhalesischer Thūpavamsa, ed. DHAMMATANA, (Colombo) 1889.
Sum.	= Sumāṅgala-Vilāsinī, vol. I. ed. RHYS DAVIDS und CARPENTER, PTS. 1886.
Thv.	= Thūpavamsa. S. PThv. und SThv.
UVAk.	= Uttaravihāratṭhakathā.
UVM.	= Mahāvamsa des Uttaravihāra.
VAk.	= Vinayatṭhakathā.
ZDMG.	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Die Zitate aus den indischen Schriftwerken beziehen sich auf Seite und Zeile der oben angeführten Ausgaben, bei D. und M. auf Canto und Vers, bei Hatthav. auf Kapitel und Paragraph.

Vorbemerkungen.

Es dürfte kaum einen Teil des indischen Festlandes geben, über dessen Geschichte wir so gut unterrichtet sind wie über die der Insel Ceylon. Zwei Chroniken in Paliversen, der *Dīpavaṃsa* und der *Mahāvāṃsa*, ersterer im vierten, letzterer gegen Ausgang des fünften Jahrhunderts verfaßt, bilden unsere wichtigsten Quellen. Sie enthalten beide den gleichen Stoff, und zwar in der Hauptsache auch in gleicher Verteilung. Sie beginnen mit der Geschichte des Gotama Buddha und seiner drei Besuche in Laṅkā. Hierauf wird ein genealogischer Abschnitt eingeschoben, der die Familie des Buddha auf den mythischen König Mahāsammata zurückführt. Dann verfolgen die beiden Chroniken die Geschichte des Buddhismus bis zum dritten Konzil unter König Asoka. Nunmehr springt die Erzählung zurück auf die Urgeschichte Ceylons und die erste Besiedelung der Insel durch arische Einwanderer unter der Führung Vijayas, und verfolgt die Reihe der altsinghalesischen Könige bis auf den Tod des Mahāsena zu Beginn des vierten nachchristlichen Jahrhunderts. Mit besonderer Ausführlichkeit wird die Regierung des Zeitgenossen Asokas, des Königs Devānampiyatissa behandelt, unter dem Mahinda, der Sohn des Asoka, die Buddhalehre in Ceylon einführte. Gleich ausführlich schildert der *Mahāvāṃsa* die Taten des Dutthagāmani, dessen Regierung im zweiten Jahrhundert v. Chr. das Heldenzeitalter Ceylons repräsentiert.

In Indien hat sich die Geschichtsschreibung nie völlig von der Dichtung loszulösen vermocht. Es kann uns daher nicht wundernehmen, daß auch die beiden ceylonesischen Chroniken ein Gemisch von Sagen, Legenden, Märchen und geschichtlichem Stoff enthalten. Je weiter wir in die Vergangenheit zurückgehen,

um so sagenhafter klingen die Berichte. Im gleichen Maße, wie wir uns der Zeit der Verfasser nähern, wächst ihre Glaubwürdigkeit. Der historischen Kritik können aber auch die späteren Abschnitte natürlich nicht entraten.

Wer die Geschichte Ceylons schreiben will, hat aus diesen Überlieferungen den Kern des Tatsächlichen herauszuschälen. Der Literaturhistoriker aber wird auch der Umhüllung sich freuen, in welche die Sage das Geschehene eingekleidet hat. Er wird dem Ursprunge der epischen Tradition, ihrer Ausbildung und ihrem Fortleben in der späteren Literatur nachgehen. Das sind auch die Probleme, deren Lösung ich in den folgenden Untersuchungen versuchen will. Und ich meine, daß gerade in literargeschichtlicher Beziehungen die ceylonesischen Chroniken nicht nur bei den Indianisten, sondern auch in weiteren Kreisen Beachtung verdienen.

Hier sind wir, wie nicht leicht anderswo, in der Lage, zu verfolgen, wie ein Epos auf literarischem Wege entsteht. Wir sind in der Lage, uns eine Vorstellung zu bilden von Inhalt und Form des Chronikwerkes, welches die Grundlage der epischen Dichtung bildete, und von den verschiedenartigen Elementen, aus denen es sich zusammensetzte. Wir können an ihm noch die Spuren und Merkmale der ursprünglich mündlichen Überlieferung beobachten, die aber zeitlich weit zurückliegt, und die Mischung prosaischer und metrischer Form. Der *Dīpavaṃsa* stellt dann den ersten unbeholfenen Versuch dar, aus dem gegebenen Stoffe eine epische Dichtung zu gestalten. Er ist ein Dokument, das gerade durch die Unvollkommenheit seiner Komposition und durch die stilistischen Mängel, die ihm anhaften, unsere Aufmerksamkeit erregt. Wir stehen eben noch auf der Vorstufe des Epos. So sind die gebundenen Formen des *Apollo* von *Tenea* für den Kunsthistoriker interessanter als manches hochberühmte Werk der voll entfalteten griechischen Plastik.

Der *Mahāvamsa* verdient bereits den Namen eines wirklichen Epos. Er ist das bewußte Werk eines Dichters. Und wir vermögen diesen Dichter einigermaßen in seiner Werkstatt bei seiner Arbeit zu beobachten. Immerhin noch stark abhängig von seiner Vorlage, der er so eng als möglich sich anzuschließen bemüht ist, übt er doch schon Kritik an ihr, empfindet ihre Mängel und Unebenheiten und sucht sie zu verbessern und auszugleichen.

Aber der Prozeß ist damit noch nicht abgeschlossen. Nicht nur hat der *Mahāvamsa* in späterer Zeit Fortsetzer gefunden, die

das Chronikwerk bis auf ihre Gegenwart weiterführten. Auch das alte Werk selbst wurde einer Neubearbeitung unterzogen. Dies geschah in der Weise, daß der Umdichter, ohne am Original selbst wesentliche Umgestaltungen vorzunehmen, an Stellen, wo es ihm passend oder notwendig erschien, Episoden einfügte und damit den Umfang nahezu verdoppelte. Die Quellen, denen er diese Episoden entnahm, sind in der Regel nachweisbar. Es vollzieht sich also auch die Neubearbeitung auf literarischem Wege. Es ist nicht „das Volk“, das hinzudichtet oder umdichtet, sondern ein Individuum, welches nicht einmal den Eingebungen der freien Phantasie folgt, sondern schriftlich fixierte Stoffe übernimmt und mit mäßiger Kunstfertigkeit dem neuen Bedürfnisse anpaßt.

Endlich können wir beobachten, wie der Stoff des Epos in die spätere Literatur, die sich als eine historische gibt, übergeht und durch neue Zutaten aus einer außerhalb des Epos stehenden Tradition hin und wieder, freilich nur in geringem Umfange, bereichert wird. Diese Nachträge und Zusätze erweisen vielfach durch märchen- und sagenhaften Charakter ihren Ursprung aus volkstümlicher Tradition. Es soll aber damit nicht behauptet werden, daß sie mündlicher Überlieferung entnommen wurden. Es ist dies ja nicht unmöglich, aber nicht notwendig und lag in den einzelnen Fällen vielleicht verschieden. Sie können recht wohl auch schriftlichen Quellen entstammen, die uns nicht mehr oder noch nicht zugänglich sind.

Ich will nicht sagen, daß die Entwicklung des Epos, wie wir sie in Ceylon beobachten, typisch ist. Sie muß nicht bei allen Völkern und zu allen Zeiten die nämliche gewesen sein. Aber immer werden *Dīpavaṃsa* und *Mahāvaṃsa*, wo die epische Frage erörtert wird, als wertvolle Analogie dienen, in erster Linie für das indische Epos, dann aber auch für die Epen anderer Nationen. Der Wert besteht vor allem darin, daß wir es bei den ceylonesischen Epen nicht mit Möglichkeiten und hypothetischen Konstruktionen zu tun haben. Hier können wir verfolgen, wie die Entwicklung tatsächlich verlaufen ist. Leider ist uns zwar das Grundwerk nicht mehr erhalten, sondern es muß erschlossen werden. Aber dazu stehen uns verhältnismäßig gute Hilfsmittel zur Verfügung. Und das Epos selbst liegt uns in drei Entwicklungsstufen vor, die wir untereinander zu vergleichen, und an denen wir Entstehung und Wachstum zu beobachten vermögen.

Kapitel I.

Dipavamsa und Mahāvamsa im Verhältnis zueinander.¹⁾

I. Die Komposition des Dipavamsa.

1. Den Dipavamsa,²⁾ auf dessen Darstellungsform ich zunächst eingehe, vermögen wir, trotz seines ziemlich großsprechenden Prooemiums, kaum ein Kunstwerk zu nennen. Er macht auf uns weniger den Eindruck eines gleichmäßig ausgearbeiteten Ganzen, als vielmehr den einer Aneinanderreihung von Fragmenten, die allerdings nach dem Plane, wie ich ihn eben ausgeführt habe, angeordnet sind. Dazu kommt noch die Unbeholfenheit und Inkorrekttheit der Sprache und des Metrums und eine Anzahl anderer Erscheinungen, die einer besonderen Besprechung bedürfen.

Zu diesen gehört namentlich die Eigentümlichkeit, daß der gleiche Gegenstand oft zwei- oder dreimal behandelt wird. Ich führe davon einige Beispiele an.

Nach dem Tode des Buddha fand das erste Konzil statt. Die Geschichte dieses Konzils findet sich D. 4, 1—26 und kehrt 5, 1—15 wieder. Die erste der beiden Versionen hat den fragmentarischen Charakter, den der D. im allgemeinen trägt; die zweite zeigt eine etwas mehr geordnete und abgerundete Dar-

¹⁾ Ich verweise hier auf meine in der Festschrift der Universität Erlangen zur Feier des 80. Geburtstages Sr. K. Hoheit des Prinzregenten Luitpold von Bayern erschienene Abhandlung „Dipavamsa und Mahāvamsa, die Chroniken der Insel Ceylon“ (separat: A. Deichert'sche Verlagsb. (G. Böhme) Leipzig), wo ich bereits einige der in den folgenden Abschnitten erörterten Gesichtspunkte aufgestellt habe.

²⁾ The Dipavamsa: An Ancient Buddhist Historical Record, ed. and transl. by HERMANN OLDENBERG. London 1879.

stellung. Der Hauptunterschied der beiden Versionen besteht darin, daß in der zweiten ein größeres Gewicht auf die Persönlichkeit des Mahākassapa gelegt wird, welcher der Einberufener der Versammlung war. Im übrigen stehen sich aber die zwei Versionen so nahe, daß sogar eine Reihe von Versen in beiden dem Wortlaute nach oder doch nur mit geringfügigen Abweichungen übereinstimmt.¹⁾

Ebenso wird die Geschichte des durch die ketzerischen Lehren der Vajjiputta-Mönche veranlaßten zweiten Konzils im D. in doppelter Version erzählt: 4, 47—53 und 5, 16—38. Wieder ist die erste Version mehr fragmentarisch, die zweite in 5 ist geordneter und gleicht etwa einer Ausführung der Skizze. Eine Verszeile stimmt wieder im Wortlaut überein; sie enthält die Namen von Theras oder Presbytern, die bei der Widerlegung der Vajjiputta mitwirkten.²⁾ Auch die Namen der sonst noch erwähnten Theras sind in beiden Versionen die nämlichen, nur ist die Reihenfolge in der Aufzählung verschieden. Es kommt nun aber ein neues Moment hinzu. In die erste Version ist ein Prosastück eingefügt, eine Liste der „zehn Streitpunkte“, welche die orthodoxen Theras bekämpfen. Dieses Stück ist in der zweiten Version (5, 18) versifiziert.

Auch über das dritte Konzil und seine Veranlassung liegen zwei Versionen vor: 7, 34—43 und 7, 44—59. Die Darstellung zeigt aber hier größere Verschiedenheit. Die zweite Version bringt auch eine neue Tatsache, die in der ersten fehlt: die

¹⁾ So sind sich schon die Einleitungen 4, 1—2 und 5, 1—3 im Wortlaute sehr ähnlich. Die darauf folgenden Verse 4, 3—7 und 5, 7—11 decken sich fast vollständig, und endlich stimmt 4, 13:

*aggasantike gahetvā aggadhammā tathāgatā |
agganikkhittakā therā aggāṃ akāṃsu saṅgahaṃ |
sabbo pi so theravādo aggavādo ti vuccati ||*

„Die Theras, die aus dem Mund des ersten (unter den Menschen, d. h. des Buddha) die erste und vollkommene Lehre (l. *ommaṃ* und *etaṃ*) als die ersten Träger derselben empfangen, veranstalteten die erste Sammlung (der heiligen Texte): dieser ganze Theravāda „Kanon der Presbyter“ wird daher auch Aggavāda „Erster Kanon“ genannt“

auf das genaueste zu 5, 14:

*aggassa santike aggāṃ gahetvā vākyāṃ tathāgataṃ |
agganikkhittakā therā aggāṃ akāṃsu saṅgahaṃ |
tasmā hi so theravādo aggavādo ti vuccati. ||*

²⁾ 4, 49b = 5, 22a:

Sabbakāṃ ca Sāḷho ca Revato Khujjasobhito.

Gewalttat eines Beamten des Königs Asoka, welche im M. 5, 240 ff. näher geschildert wird. Ein Umstand ist bezeichnend für das Schablonenhafte in der Darstellung des D. oder der ganzen Tradition. Die zweite Version schließt sich in gewissen Einzelheiten an die Schilderung des ersten Konzils an, wie sie in 5, 1 ff. sich findet. Einzelne Verse sind unter sich nahezu identisch.¹⁾ Offenbar sind das stereotype Wendungen, die bei derartigen Berichten immer wieder verwendet wurden.

Die Geschichte von den Geschenken, welche der König Asoka nach Ceylon an König Devānampiyatissa sendet mit der Aufforderung zum Anschluß an den Buddhismus, findet sich in 11, 32—40 und in zweiter Version in 12, 1—7. In einer Rekapitulation der Ereignisse zur Zeit der Bekehrung Ceylons in Kap. 17 des D. kehrt sie sogar zum drittenmal wieder. Dabei stimmen auch die Verse 17, 83—86 mit 12, 1—4 im Wortlaut überein.

Weiterhin weise ich auf die doppelte Version hin, in der die Legende von der Berufung des Mahinda zu seiner Mission nach Laṅkā vorliegt. Die beiden Versionen haben zunächst eine gemeinsame Einleitung in 12, 8—15.²⁾ In ihr wird erzählt, wie die Mönche den Mahinda auffordern, sich nach Laṅkā zu begeben und dort die Buddhalehre zu verkündigen. Aber er hält die Zeit noch nicht für gekommen und begibt sich zunächst nach Vedisagiri zum Besuche seiner Mutter. Nun folgt die Geschichte, wie der Gott Sakka (Indra) dem Mahinda erscheint und ihn auffordert, seine Reise anzutreten, in doppelter Fassung: 12, 16—28 und 29—40. Dabei decken sich wieder einzelne Verse, so 26 a mit 39 a und 24 mit 34, wo Mahinda seinen Entschluß aufzu-

¹⁾ Man vergleiche den Vers 7, 51:

*etasmim sannipātamhi thero Moggaliatrajo |
satthukappo mahānāgo paṭhavyā n'atthi idiso ||*

mit dem analogen Verse 5, 2:

*etasmim sannipātamhi thero Kassapasavhayo |
satthukappo mahānāgo paṭhavyā n'atthi idiso ||*

und 7, 58:

*arahantānaṃ sahaṣsaṃ uccinivāna nāyako |
varaṃ varaṃ gaḥetvāna akāsi dhammasaṅgahaṃ ||*

mit 5, 3:

*arahantānaṃ pañcasataṃ uccinivāna Kassapo |
varaṃ varaṃ gaḥetvāna akāsi dhammasaṅgahaṃ ||*

²⁾ Damit korrigiert sich meine irrtümliche Auffassung in D. u. M. S. 10—11 der SA., wo ich drei Versionen unterscheiden wollte.

brechen mit nahezu den gleichen Worten verkündet. Bemerkenswert ist auch, daß in die Version 2 wieder ein Prosastück (30—32) eingefügt ist.¹⁾

Endlich läßt sich auch noch in den letzten Kapiteln des D., die meist trockene Aufzählung sind, die Kontamination von zwei Versionen feststellen. In 18, 45 bis 19, 9 werden zunächst die Könige von Mahāsiva bis Duṭṭhagāmaṇi behandelt. Dann entsprechen sich folgende Parteien:

19, 10	Saddhatissa	20, 1—7	Saddhatissa
		20, 8	Thūlathana
19, 11—13	Lajjitissa	20, 9—11	Lajjitissa
		20, 12—13	Khallatāṇaḡa
19, 14—20	Vaṭṭagāmaṇi	20, 14—21	Vaṭṭagāmaṇi
19, 21—22	Mahātissa	20, 22—23	Mahātissa.

Das 19. Kap. springt dann auf den Tod des Duṭṭhagāmaṇi zurück, während in 20 mit der Aufzählung der Könige fortgefahren wird. In Kap. 22 begegnet uns dann wieder eine Doublette, indem die Verse 12—26 und 27—33 von den nämlichen Fürsten, Vaṅkanāsika bis Kuṇḡjanāḡa (Kuḡḡanāḡa im M.), handeln. Die zweite Version 22, 27—33 beschränkt sich hier ganz auf Angabe der Namen und Regierungszeiten.²⁾

¹⁾ Zu beachten ist auch der Schlußpassus der ganzen Episode, wie er gegenwärtig im D. 12, 36—41a lautet. Es wiederholen sich da die gleichen Verse 36—37 und 40—41a: Die Theras erheben sich — in der zweiten Version ist nur von Mahinda allein die Rede — gleich Schwänen in die Luft und fliegen von Jambudīpa, d. i. Indien, fort, um sich auf dem Missakaberge (Mihintale auf Ceylon) niederzulassen. Die Wiederholung zeigt, daß auch hier zwei Versionen ineinander geflossen sind. Ich vermute, daß 36—37 ursprünglich den Abschluß der ersten Version der ganzen Erzählung bilden, ihren richtigen Platz also hinter 28 haben. Hier schließen sie sich passend an die Worte an: „Laßt uns gehen — es ist Zeit, Verehrte, — nach dem Berge Missaka: eben verläßt der König die Stadt, sich auf die Jagd zu begeben.“ Auf der Jagd trifft er ja mit Mahinda zusammen und hört seine erste Predigt.

²⁾ Auch sonst begegnen uns Wiederholungen. Von Interesse ist namentlich die mehrfach (4, 27 ff.; 5, 55 ff., 76 ff., 83 ff., 103 ff.) wiederkehrende Liste der Kirchenhäupter von Upālī bis Mahinda. Die Aufzählung erfolgt immer unter etwas verschiedenen Gesichtspunkten, doch wiederholen sich mehrfach die gleichen Verse. So ist 5, 76—77 = 4, 27—28 (mit Umstellung der 2. und 3. Zeile); 5, 78—79a = 4, 41; 5, 81 = 5, 69; 5, 83—84 = 4, 36 und 42; 5, 89 bis 94 = 5, 103—107. Leichte Varianten kommen dabei vor.

2. Weitere Eigentümlichkeiten in der Komposition des D. sind die Lücken, welche die Darstellung wiederholt aufweist, die unvermittelte Aneinanderfügung der einzelnen Episoden, der häufige Wechsel von Rede und Gegenrede, ohne daß die sprechenden Personen genannt werden. Von besonderer Wichtigkeit ist aber eine andere Erscheinung, bei der ich etwas verweilen muß. Es findet sich im D. eine ganze Reihe von Versen, welche nur die Hauptpunkte irgend einer Erzählung enthalten, die in Stichworten nach Art einer Überschrift, oft ohne eigentliche Konstruktion, aneinander gereiht sind. Ich bezeichne diese Verse aus später zu erörternden Gründen als Memorialverse.¹⁾

Ein interessantes Beispiel für solche Memorialverse findet sich D. 17, 3 ff. in der Geschichte von den letzten vier Buddhas Kakusandha, Konāgamaṇa, Kassapa und Gotama und ihren Besuchen auf Ceylon. Nach der Legende spielten sich dabei die Begebenheiten jedesmal in der nämlichen Weise ab.²⁾ Die Insel ist von irgend einer „Plage“ heimgesucht. Dies veranlaßt den Buddha sich dorthin zu begeben. Auf einem Berge der Insel läßt er sich nieder und befreit zunächst das Volk von der „Plage“. Dann predigt er dem Landesfürsten und dem Volke in der Hauptstadt. Er erhält einen Park zum Geschenke, und pflanzt dort einen Zweig seines heiligen Baumes ein,³⁾ den eine Nonne aus Indien herüberholt. Als Gegenstand der Verehrung läßt der Buddha Reliquien zurück, die in einem Thūpa aufbewahrt werden. Beim Verlassen der Insel bestellt er einen seiner Schüler zum Oberhaupt der neu gegründeten Gemeinde.

Dies der Verlauf der Ereignisse, wobei lediglich mit dem Namen des Buddha die Namen der Insel, des Königs, der Hauptstadt usw. wechseln. Unter Kakusandha z. B. hieß Ceylon Ojaḍḍipa, unter Konāgamaṇa Varadīpa, unter Kassapa Maṇḍadīpa, zu

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz D. u. M., S. 8—9.

²⁾ S. M. 15, 51 ff.

³⁾ Wie Gotama Buddha unter einem Assattha-Baume (*figus religiosa*) sitzend zur höchsten Erkenntnis und damit zur Buddhawürde gelangte, so gilt dies auch von seinen drei Vorgängern. Der heilige Baum des Kakusandha war ein Sirīsa (*acacia sirīssa*), der des Konāgamaṇa ein Udumbara (*figus glomerata*), der des Kassapa ein Nigrodha (*figus indica*). S. D. 17, 73—74, wo die Namen der Bäume in zwei scheinbar außer allem Zusammenhang stehenden Versen aufgezählt werden.

des geschichtlichen Gotama Buddha Zeiten Laṅkāḍīpa oder Tambapanni. Auch die „Plage“, welche den Besuch des Buddha veranlaßte, war jedesmal eine andere: sie bestand unter dem ersten Buddha in einer Fieberepidemie, welche die Insel heimsuchte, unter dem zweiten in einer schlimmen Dürre, unter dem dritten in einem Kriege, der zwischen zwei Fürsten des Landes ausgebrochen war. Gotama Buddha kam das erstemal nach Ceylon, um die Insel von den Yakkhas, dämonischen Wesen, welche sie besetzt hielten, zu reinigen. Das zweitemal veranlaßte ihn der Krieg der beiden Nāgakönige Mahodara und Cūlodara zu seinem Besuche.

Die Darstellung dieser Geschichte von den Buddhagesuchen in Ceylon beginnt nun im D. mit dem merkwürdigen Verse:

„Die Insel, die Stadt und der König, die Plage und die Reliquien, die Tope, die Insel und der Berg, der Park, der Bodhibaum, die Nonne, der Mönch und der beste der Buddhas: das sind dabei die dreizehn (Gegenstände)“.
(17,3).¹⁾

Es ist das offenbar eine Art Überschrift, welche zunächst alle Dinge auführt, welche bei der Geschichte in Betracht kommen. Der Text fährt dann fort, indem er die einzelnen Gegenstände der Reihe nach benennt: „Ojadīpa, Varadīpa, Maṇḍadīpa heißt die herrliche Insel Lankā und auch als Tambapanni ist sie bekannt. Abhayapura, Vaddhamāna, Visāla, Anurādhapura sind die vier Namen der (jeweiligen) Stadt bei der Predigt der vier Buddhas“ usw. Es folgen dann in V. 7 die Namen der vier Könige, in 8 die Aufzählung der Plagen, in 9 die der Reliquien, in 11 die der Topen, in 12—13 die Namen des Flusses und Sees, an dem jeweils die Hauptstadt lag, in 14 die der heiligen Berge, in 15 die der Parks, in 16—24 die der heiligen Bäume und der Nonnen, welche die Zweige brachten, in 25 die der Mönche,

¹⁾ *dīpaṃ puraṇ ca rājā ca upaddutaṇ ca dhātuyo |*
thūpaṃ dīpaṇ ca pabbataṃ uyyānaṃ bodhiṃ bhikkhū |
bhikkhu, ca buddhasettḥo ca terasa honti te tahiṃ ||

In b kann natürlich *dīpaṇ* nicht richtig sein. Nach 12—13 ist ein Wort wie „Fluß“ oder „See“ zu erwarten, die nähere Bestimmung der Lage der Stadt. OLDENBERG vermutet *dahaṇ*. Die Geschichte der Besuche der vier letzten Buddhas findet sich auch D. 15, 34—42. 43—53. 54—64. 65—73. Auch hier begegnen uns Memorialverse. So 38:

Kakusandho Mahāthero Devakūṭo ca pabbato |
Ojadīpe 'bhayapure Abhayo nāma khattiyo ||

und analog V. 48 und V. 60 von Konāgamana und Kassapa.

welche die Buddhagemeinde gründeten. Es ist das also nur eine Liste von Namen, Rohstoff für die Erzählung, aber keine zusammenhängende Erzählung selbst. Von 26 an aber reiht sich daran die Geschichte von dem ersten Buddha Kakusandha in geordneter Darstellung und planmäßiger Ausführung.

Memorialverse finden sich weiter D. 19, 2—3, wo die bei Fundierung der Großen Tope in Anurādhapura (Mahāthūpa, jetzt Ruanvāli-Dagoba) verwendeten Materialien aufgezählt sind. Wie sie verwendet wurden, ist nicht gesagt. Ausgeführt ist die Beschreibung in M. 29, 1 ff. Weiter folgt dann im D. 19, 5—7 eine Liste von Namen solcher Theras, welche zu dem Feste der Grundsteinlegung aus Indien herübergekommen waren = M. 29, 30 ff. Daran reiht sich aber dann in V. 8 noch eine Liste von zwölf Theras, ohne daß über sie irgend eine nähere Angabe gemacht war. Wir haben es also mit einem Memorialvers zu tun. Die Aufklärung gibt in diesem Fall der Thūpavaṃsa.¹⁾ Er zählt die nämlichen zwölf Theras auf und berichtet von ihnen, daß sie bei den Feierlichkeiten inmitten des Kreises der Festgenossen in unmittelbarer Nähe des Königs ihren Platz hatten, an der Stelle, die im M. 29, 48 als *punnaghaṭṭhānaṃ* „Platz des gefüllten Kruges“ bezeichnet wird.

Endlich weise ich auf den merkwürdigen Memorialvers D. 1, 29 hin:

„Der Thron, das Animisa(-Heiligtum), der Wandelgang, das Juwelenhaus, der Ajapāla(-Baum) und der Mucālinda(-Baum), nebst dem Khīrapāla(-Haine) als siebentem.“

Der Vers bezieht sich auf das, was unmittelbar nach der Erleuchtungsnacht sich ereignete.²⁾ Er steht im D. hinter dem Berichte über diese und vor der Geschichte der ersten Predigt in Benares, füllt also, allerdings nur in Form einer Inhaltsangabe eine vorhandene Lücke aus.

3. Was für Schlüsse ergeben sich uns nun aus den Eigentümlichkeiten in der Komposition des D.? Zunächst ist ohne weiteres klar, daß der D. eine noch recht primitive Stufe der epischen Dichtung repräsentiert. Wenn beispielsweise von der nämlichen Geschichte zwei Versionen ohne Vermittlung nebeneinander ge-

¹⁾ PThv. 59, 1—5; 18—21; SThv. 156, 5—16; 156, 35—157, 6. Vgl. MT. 379, 2 v. u. bis 381, 17. Auch der Memorialvers D. 19, 9 erklärt sich aus MT. 382, 19—35 = PThv. 59, 21 ff.; SThv. 157, 6 ff. Vgl. unten in 19.

²⁾ MV. 1, 2 ff. JNk. 8, 77 ff. Vgl. Kern, Manual of Indian Buddhism S. 21 ff.

stellt werden, so haben wir es da deutlich mit dem Niederschlage einer ursprünglich mündlichen Tradition zu tun. Solche Versionen, wie der D. sie aufweist, konnten doch wohl nur so zustande kommen, daß zwar gewisse Wendungen und Verse für den Erzähler irgend einer Geschichte feststanden, durch den ständigen Gebrauch der Vorgänger fixiert waren, daß aber die Darstellung anderer Teile ihrem Ermessen überlassen war. So mußten, als man zur Niederschrift der mündlichen Tradition schritt, die gleichen Erzählungen bei vielfacher wörtlicher Übereinstimmung doch auch manche Varianten aufweisen. Damit soll aber natürlich keineswegs gesagt werden, daß der D. selbst die unmittelbare Niederschrift dieser mündlichen Tradition sei. Sein Verfasser hat vielmehr sicher bereits eine schriftliche Quelle oder schriftliche Quellen gebraucht, die aber ihrerseits die Spuren der ursprünglich mündlichen Überlieferung trugen. Es bleibt die Möglichkeit, daß der D. zuerst die in verschiedenen Quellen vorliegenden verschiedenen Versionen aneinander reihte, oder daß dies schon in seiner Vorlage geschehen war. Ausgeschlossen aber ist die Annahme, daß etwa die Verfasser gar nicht gemerkt hätten, daß es sich nur um Varianten ein und derselben Geschichte handelte. Die Zusammenstellung mußte also mit Bewußtsein geschehen sein; es war beabsichtigt, die verschiedenen Traditionen als mehr oder minder gleich berechtigt festzuhalten und weiter zu überliefern.

Wir können aber das Wesen der Komposition des D. noch näher bestimmen. Sie erinnert noch vielfach an die Form der altindischen Ākhyānapoesie.¹⁾ Das Charakteristische dieser Poesie, aus der das Epos erwuchs, liegt darin, daß noch nicht die ganze Erzählung formell feststand, sondern nur gewisse Partien metrisch fixiert und dadurch vor weiteren Umgestaltungen in der Überlieferung mehr gesichert wurden. Solche Teile waren besonders direkte Reden. Man hat zu denken, daß sie durch eine Prosaerzählung, die dem Ermessen des Vortragenden überlassen war und daher im Wortlaut nicht feststand, verbunden wurden. In dieser Prosaerzählung wurden die Situation geschildert und

¹⁾ WINDISCH, Verhandlungen der Geraer Philologenversammlung, S. 28; ders., Mara und Buddha, S. 222 ff. — OLDENBERG, Das altindische Ākhyāna, ZDMG. 37, S. 54 ff., bes. S. 79; Ākhyāna-Hymnen im R̥gveda, ZDMG. 39, S. 52 ff. Vgl. GELDNER in Pischel und G., Vedische Studien I, S. 284 ff.

die Namen der sprechenden Personen genannt. Wenn dann auch die verbindende Erzählung in Verse gebracht wurde, entstanden balladenartige Dichtungen, wie sie die Grundbestandteile eines Epos bilden. Die ältesten Epen enthalten daher auch sehr viele direkte Reden, während sie auf späterer Entwicklungsstufe gegenüber der Schilderung der Ereignisse mehr zurücktreten.

Mit Recht weist nun RAYS DAVIDS¹⁾ darauf hin, daß diese verschiedenen Stufen der Ākhyānadichtung in den kanonischen Büchern der Buddhisten enthalten sind. In den Thera- und Therī-Gāthās haben wir nur die Reden bewahrt; die Rahmenerzählung, ohne welche jene Gāthās oft unverständlich wären, müssen wir dem Kommentar entnehmen. In den Suttantas des 2. Buches der Dīgha-Nikāya ist beides, die Reden in Versen und die Erzählung in Prosa, im kanonischen Texte erhalten. Endlich finden wir Balladen, in denen auch die Erzählung in metrischer Form überliefert ist. Damit stehen wir an der Schwelle der eigentlichen epischen Poesie.

An diese Vorstufen der epischen Dichtung erinnert auch der D. Er ist noch kein fertiges Epos, wenn auch einzelne Episoden, wie z. B. der Besuch des Kakusandha auf Ceylon, balladenartig ausgearbeitet sind. In vielen Partien wird eine verbindende Prosaerzählung vorausgesetzt. Es sind dann an solchen Stellen zur Unterstützung des Gedächtnisses Memorialverse eingefügt, in denen nur eben die einzelnen Gegenstände, die in dieser Schilderung oder Beschreibung zu erwähnen sind, aufgezählt werden. Zweimal begegnet uns auch geradezu noch die Mischung von Versen und von Prosa.²⁾

Nun verstehen wir es auch, warum im D., wie ich oben schon erwähnt habe, vielfach Rede und Gegenrede ohne Nennung der Sprechenden aneinander gereiht sind. So ist z. B. in der Geschichte von der Austreibung der Yakkhas aus Ceylon in D. 1 der Vers 55 ein Wort des Buddha, V. 56 bringt die Antwort der Yakkhas, in 57 spricht wieder Buddha. In D. 11, 28 kommt ganz unvermittelt die Aufforderung des Königs Devānampiyatissa an seinen Neffen Aritṭha, die Reise nach Jambudīpa zu König Asoka anzutreten, ohne daß auch nur gesagt wäre, wer der Angeredete

¹⁾ Buddhist India, S. 182.

²⁾ D. 4, 47 (vgl. oben S. 5) und 12, 30—33. An letzterer Stelle ist die eine Version von der Berufung des Mahinda durch Sakka in der Hauptsache prosaisch verfaßt, beginnt und endet aber metrisch.

ist. In D. 13, 2 spricht zuerst König Devānampiyatissa, in* 3 antworten Leute aus seiner Umgebung, 4 spricht wieder der König. D. 13, 16—18 ist ein Wechselgespräch zwischen Devānampiyatissa und Mahinda, in dem zuerst der König, dann der Mönch, dann wieder der König reden. Eine Unterredung der gleichen Persönlichkeiten findet sich D. 14, 21—28a und 14, 61—65.

In allen diesen Fällen werden die Sprechenden gar nicht genannt oder höchstens die das Gespräch einleitende Person. Es wurde eben ursprünglich vorausgesetzt, daß der Erzähler die einzelnen direkten Reden durch erläuternde Worte verknüpfte, in denen er Situation und Personen dem Hörer kenntlich machte.

Auch sonst wird an manchen Stellen der Bericht des D. erst dann verständlich, wenn man sich die Worte des Erklärers hinzudenkt. In D. 5, 55—59 findet sich eine Weissagung auf Moggaliputta, das Haupt des dritten Konzils, ohne daß angegeben wird, von wem und bei welcher Gelegenheit die Prophezeiung ausgesprochen wurde. Aus dem M. 5, 98 ff. können wir entnehmen, daß es die Presbyter des zweiten Konzils waren, die nach dessen Abschluß den künftigen Verfall der Buddhalehre und die Wiederherstellung des Glaubens durch Moggaliputta vorhersahen.

In der Bekehrungsgeschichte des Devānampiyatissa, D. 12, wird erzählt, wie Mahinda, nachdem der König vom Missakaberge in die Hauptstadt Anurādhapura zurückgekehrt ist, dem Laien Bhaṇḍuka, einem seiner Begleiter, die Weihen erteilt. Dann kommt ohne alle Vermittelung der Vers 64: „Der Thera, auf der Spitze des Berges stehend, sprach zu dem Wagenlenker: Nein, ein Wagen ist nicht gestattet; der Selige hat es untersagt.“ Verständlich wird das erst, wenn man nach M. 14, 42 ergänzend hinzufügt, daß inzwischen die Nacht verstrichen ist und am Morgen der König seinen Wagenlenker nach dem Missakaberge sendet, um von dort den Mahinda und seine Genossen in die Stadt zu holen.

D. 15 wird berichtet, wie über den von Sumana nach Ceylon gebrachten Reliquien eine Tope errichtet wird. Daran schließt sich in V. 34—73 die Geschichte der vier letzten Buddhas und ihrer Besuche auf Ceylon. Eine Überleitung fehlt. Zum Verständnis des Zusammenhanges mußte eben ergänzend hinzugefügt werden, daß Mahinda den König darauf aufmerksam macht, wie die Stätte, wo die Tope erbaut wurde, bereits durch das Wirken der Buddhas geheiligt war.¹⁾

¹⁾ Manche Verse des D. sind ohne Kommentar überhaupt nicht verständlich

Auch die „Memorialverse“ werden nunmehr in ein helles Licht gerückt und die von mir gewählte Bezeichnung gerechtfertigt. Sie führen uns ebenfalls auf die Stufe der *Ākhyāna*-Dichtung. Mit ihrer Hilfe hielt der Vortragende in seinem Gedächtnisse den Stoff in Bereitschaft, der bei irgend einer mündlichen Erzählung behandelt werden mußte. So konnte er nach den Angaben von 1, 29 (s. S. 10) die sämtlichen Begebenheiten im Leben Buddhas, welche zwischen die Erleuchtungsnacht und die erste Predigt in Benares fielen, der Reihe nach erzählen, ohne daß er eines zu vergessen Gefahr lief. Ich will aber damit keineswegs sagen, daß der D. eine Art Handbuch für die Rhapsoden war, welche die Geschichte Ceylons schildernd vortrugen. Der D. ist eben auch in dieser Hinsicht nur ein Abbild seiner Quelle oder seiner Quellen, in deren Form sich noch die Erinnerung an die rhapsodische Vortragsweise erhalten hatte.

II. Der *Mahāvaṃsa* im Vergleich zum *Dīpavaṃsa*.

4. Ich habe oben schon erwähnt, daß M.¹⁾ und D. nicht nur hinsichtlich des in ihnen behandelten Stoffes übereinstimmen, sondern auch in der Anordnung dieses Stoffes. Es geht das so bis ins einzelne, daß die Annahme eines rein zufälligen Zusammentreffens gänzlich ausgeschlossen scheint. Da nun ohne allen Zweifel der M. jünger ist als der D., so bleibt uns nur eine doppelte Möglichkeit; entweder hat der M. Stoff und Anordnung dem D. entlehnt, oder beide, M. und D., haben sie direkt oder indirekt aus der nämlichen Quelle übernommen. Die letztere Annahme ist, wie wir sehen werden, die richtige.

Nur in zwei nicht erheblichen Fällen weicht die Stoffanordnung

oder erhalten durch ihn jedenfalls erst ihre eigentliche Bedeutung. So wird z. B. 2, 17—18 die Legende von Samiddhi (= M. 1, 52—57) angedeutet. Die nähere Erläuterung, wer Samiddhi war, bleibt der mündlichen Ausführung des Erzählers überlassen. Das gleiche gilt von Andeutungen, wie sie D. 2, 29 (= M. 1, 48 ff.), D. 6, 13 (= M. 5, 89—97), D. 7, 49 (= M. 5, 238 ff.) und an anderen Stellen vorkommen.

¹⁾ The *Mahāvāṃso* in Roman Characters with the Translation subjoined... vol. I, by G. TURNOUR, Ceylon 1837. — The *Mahāvāṃsa* from first to thirty-sixth Chapter, rev. . . by H. SUMANGALA and DAdS. BATUWANTUDAWA, Colombo 1883. — The *Mahāvāṃsa*, Part II, translated by WIJESINHA. To which is prefixed the Translation of the first Part by TURNOUR, Colombo 1889.

im M. von der des D. ab. Der Bericht über die Aussendung buddhistischer Missionäre steht im D. hinter der Geschichte des dritten Konzils (8, 1 ff.). Auf diesem Konzil wurde ja auch der dahingehende Beschluß gefaßt. Es sind wohl nur Gründe des Geschmacks gewesen, welche den Verfasser des M. veranlaßten, den Bericht erst vor die Erzählung von Mahindas Mission (12, 1 ff. = D. 12, 8 ff.) zu setzen. Er wollte eben diese Mission nicht aus dem Zusammenhang mit den übrigen Missionen reißen, von denen sie eine, freilich die bedeutendste war.

Etwas anders liegt die Sache in dem zweiten Falle, der die Geschichte von den Buddhabesuchen in Laṅkā betrifft. Im M. (15, 51 ff.) wird sie von Mahinda erzählt gelegentlich der Bestimmung des Platzes für die künftige Große Tope. Im D. kommt sie zweimal vor, zuerst im Anschluß an die Erbauung des Thūpārāma (15, 34 ff.), und dann nach der Geschichte von der Einholung des heiligen Bodhibaumes (17, 1 ff.). Mir scheint hier eine Verschiedenheit der Tradition vorzuliegen, wofür ja auch schon die Wiederholung im D. spricht.¹⁾ Die Überlieferung stimmte darin überein, daß sie den Mahinda die Geschichte erzählen läßt, aber bezüglich der Gelegenheit, bei der es geschah, ging sie auseinander. Der M. folgt hier einmal, freilich in einer geringfügigen Sache, einer Tradition, die im D. nicht vertreten ist.

Die Ähnlichkeit zwischen M. und D. bezieht sich aber nicht nur auf den Stoff und die Gruppierung desselben, sie geht auch in die Einzelheiten. Eine ganze Anzahl von Versen stimmen in beiden Epen im Wortlaute überein.²⁾ Besonders viele identische Verse gehören den letzten Kapiteln des D. an.³⁾ Recht interessant ist M. 11, 28—29 im Vergleich zu D. 11, 32—33 und 12, 1—2 mit 17, 83. Hier ist der Text des M. eine Kontamination der beiden

¹⁾ Die Smp. 340, 32 ff. bringt die Episode im Anschluß an die Erzählung von der Einholung des Bodhibaumes, folgt also der zweiten Version des D.

²⁾ Ich habe mir folgende notiert: D. 12, 4 a = M. 11, 31 b. — D. 12, 5 = M. 11, 34. — D. 12, 51 bc = M. 14, 8. — D. 12, 61 b = M. 14, 26 b. — D. 14, 28 b, 29 a = M. 15, 192; D. 14, 29 b = M. 15, 193 a; D. 14, 30 b = M. 15, 194 a.

³⁾ So D. 20, 20—21 = M. 33, 102 b—104 a. — D. 20, 23—24 a = M. 34, 10 bis 11 a. — D. 21, 35 b = M. 35, 2 a. — D. 21, 41 b—42 a = M. 35, 15. — D. 22, 7—9 a = M. 35, 94—96 a (die Namen der verschiedenen Teiche, die an dieser Stelle aufgezählt werden, weichen freilich in beiden Epen stark voneinander ab). — D. 22, 21 b = M. 36, 4 a. — D. 22, 28 = M. 35, 115; D. 22, 29 = M. 35, 123; D. 22, 30 = M. 36, 1; D. 22, 31 = M. 36, 6; D. 22, 32—33 = M. 36, 18—19. — D. 22, 51 = M. 36, 57. — D. 22, 56 a = M. 36, 105 a. — D. 22, 66 = M. 37, 1.

Versionen des D.: M. 11, 28 = D. 12, 1 und 17, 83, M. 11, 29 a = D. 11, 33 b.

Bei einer Reihe von anderen Versen besteht zwar keine vollkommene Übereinstimmung des Wortlautes. Die Ähnlichkeit ist aber so groß, daß sie aus zufälligem Zusammentreffen nicht mehr zu erklären ist.¹⁾

In allen diesen Fällen bleibt wieder die doppelte Annahme, daß entweder der Verfasser des M. diese Verse aus dem D. unverändert oder mit teilweisen Veränderungen herübergenommen hat, oder daß sie schon in älteren Quellen sich vorfanden. Für manche Verse ist die erstere Angabe keineswegs von der Hand zu weisen. Denn daß dem Autor des M. der D. bekannt war, versteht sich beinahe von selbst, und daß er ihn hin und wieder ausschrieb, wäre bei der Arbeitsweise der Inder in derartigen Fällen nicht unwahrscheinlich. Bei anderen Versen aber haben wir entschieden den Eindruck, daß sie von der Überlieferung gewissermaßen offiziell geprägt waren und daher für den Verfasser des D. wie des M. in gleicher Weise im Wortlaute feststanden. Dies gilt meines Erachtens z. B. von den Worten, mit denen Asoka dem Devānampiyatissa seine Zugehörigkeit zur Buddha-lehre mitteilt (D. 12, 5 = M. 11, 34):

„Ich habe zum Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde meine Zuflucht genommen; meine Zugehörigkeit als Laie habe ich erklärt in der Kirche des Sakyasohnes“²⁾
oder von den Worten, mit denen auf dem Missakaberge Mahinda

¹⁾ Man vergleiche nur z. B. M. 17, 10–12:

*ehi tvaṃ, bhaddra Sumaṇa, gantvā Pupphapurāṇi varaṇi, |
ayyakan te mahārājaṃ evaṃ no vacanāṃ vada: ||
sahāyo te, mahārāja, mahārājā Maruppiyo |
pasanno buddhasamaye thūpaṃ kāretuṃ icchati, ||
munino dhātuyo dehi . . .*

mit der korrespondierenden Stelle im D. 15, 6–7:

*ehi tvaṃ, Sumaṇa nāga, Pāṭaliputtapurāṇi gantvā |
Asokaṃ dhammarājāṇaṃ, evaṃ cārocayāhi tvaṃ: ||
sahāyo te, mahārāja, pasanno buddhasāsane: |
dehi dhātuvaram tussa, thūpaṃ kāhati satthuno. ||*

Anderer Verse dieser Art sind M. 4, 57 = D. 4, 49 b, 5, 22. — M. 5, 32 ff. = D. 6, 11 ff. — M. 5, 230 b = D. 7, 35 a. — M. 11, 14 = D. 11, 18. — M. 11, 19 = D. 11, 25. — M. 14, 14 = D. 12, 56. — M. 33, 12 = D. 20, 3. — M. 33, 13 = D. 20, 7. — M. 33, 34 = D. 20, 14.

²⁾ *Ahaṃ buddhaṃ ca dhammaṃ ca saṅghaṃ ca saraṇaṃ gato, |
upāsakattaṃ desesiṃ Sakyaputtassa sāsane. ||*

dem Devānampiyatissa seine Mission ankündigt (D. 12, 51 = M. 14, 8):

„Wir sind Mönche, o Großkönig, Schüler des Königs, der Wahrheit. Aus Erbarmen mit dir sind wir aus Jambudīpa hierher gekommen“¹⁾

oder endlich von der wichtigen Stelle, in welcher von der ersten schriftlichen Aufzeichnung der heiligen Schriften unter dem Könige Vatṭagāmaṇi berichtet wird (D. 20, 20—21 = M 33, 102b—104a):

„Der Text des Tipiṭaka und den Kommentar dazu hatten die weisen Mönche früher mündlich überliefert. Da sie nun aber die Verschlechterung der Menschen wahrnahmen, kamen die Mönche zusammen und schrieben die Lehre, damit sie lange bestehe, in Büchern auf.“²⁾

5. Trotz all dieser Übereinstimmungen trennt aber doch eine tiefe Kluft den M. vom D. Die Komposition des D. ist kunstlos und unbeholfen. Der Mahāvaṃsa ist ein Kunstwerk, ein *kāvya* nach der Auffassung der indischen Poetik. Der Verfasser ist sich dessen auch voll bewußt und will seine Dichtung als Kunstwerk aufgefaßt wissen. Dies spricht er in dem Prooemion (1, 1—4) deutlich aus:

„Nachdem ich den höchsten Buddha verehrt habe, den ganz reinen, aus reinem Geschlechte entsprossenen, trage ich den Mahāvaṃsa vor, der aus verschiedenen lückellosen Abschnitten besteht. Der (Mahāvaṃsa), den die Alten verfaßt, ist an manchen Stellen zu weitläufig, an anderen allzu kurz; auch enthält er viele Wiederholungen. Vernehmet nun den meinigen, der frei ist von solchen Mängeln, leicht zu erfassen und leicht zu behalten, der durch die Tradition überliefert ist, der Lustgefühl und Erschütterung hervorruft, der an den Stellen, die Lust und Erschütterung erzeugen, (in der Tat) Lust und Erschütterung verursacht.“

Auf die Wichtigkeit dieses Prooemions kann nicht nach-

¹⁾ *Samaṇā mayam, mahārāja, dhammarājassa sāvaka, |
tav' eva anukampāya Jambudīpā idhāgatā. ||*

²⁾ *Pitakattayapālī ca tassā aṭṭhakathaṇ ca tam |
mukhapāthenā ānesum pubbe bhikkhū mahāmatī. ||
hānīm diṅvāna sattānaṃ tadā bhikkhū samāgatā |
ciraṭṭhiṭṭhaṇ dhammassa potthakeṇ likhāpayum. ||*

drücklich genug hingewiesen werden. Der Verfasser rühmt darin von seinem Werke, daß in ihm für die jeweilige Stimmung der adäquate Ausdruck gefunden sei. Er setzt sich in bewußten Gegensatz zu einem älteren Werke ähnlicher Art, dem er verschiedene Fehler, vor allem Ungleichheit in der Darstellung, vorwirft. Diese Mängel sind in dem eigenen Werke vermieden. Aber auch der neue Mahāvaṃsa erhebt den Anspruch, daß sein Inhalt auf mündlicher Tradition beruht,¹⁾ d. h. daß er seinen Stoff nicht etwa frei erfunden hat, sondern nur in besserer Form, als dies in dem Werke der „Alten“ geschieht, die Überlieferung wiedergibt.

Man könnte geneigt sein, anzunehmen, daß das Prooemion des M. geradezu auf den D. Bezug nimmt,²⁾ in dem allerdings der gerügte Fehler ungleichmäßiger Darstellung tatsächlich hervortritt. Die Worte „frei von solchen Mängeln“ würden sich wie eine leichte Ironie zu der selbstbewußten Bezeichnung „fehlerlos“³⁾ ausnehmen, die im Prooemion des D. 3 diesem Werke beigelegt wird. In Wirklichkeit meint aber, wie wir sehen werden, unser M. mit dem „Mahāvaṃsa der Alten“ das Grundwerk, auf dem sowohl er als der D. ruhen. Und der dagegen erhobene Vorwurf trifft den D. deshalb mit, weil dieser das Grundwerk in sklavischerer Treue wiedergibt und auch sein Prooemium wörtlich aus ihm entnommen hat.

Den Anspruch, für ein Kunstwerk zu gelten, darf der M. im Vergleich zum D. recht wohl erheben. Die Erzählung läuft in ihm folgerichtig weiter, ohne störende Lücken und ohne Wiederholungen. Sie geht parallel mit der des D., mitunter so sehr, daß ganze Episoden in beiden Epen sich nur wie zwei verschiedene Versifikationen der nämlichen Vorlage ausnehmen.⁴⁾ Aber der

¹⁾ *sutito ca upāgataṃ*. Im Prooem. des D. steht entsprechend *vaṃsaṇi paramparāgataṇi* in 4 und *ariyāgataṇi* (OLDENBERG: „handed down by Saints“) in 5. Es ist von Interesse, das ziemlich schwulstige und ruhmredige Prooemion des D. mit dem weit schlichteren und anspruchsloseren des M. zu vergleichen. Auch aus solcher Mäßigung spricht der Dichter.

²⁾ Dies hat OLDENBERG, D. Introd. S. 9 vermutungsweise ausgesprochen.

³⁾ *vajjitaṃ tehi doshi — niddosaṃ*.

⁴⁾ Dies gilt z. B. von M. 15, 1 ff. = D. 13, 10 ff. und anderen Stücken der Mahinda-Legende, wie besonders von M. 14, 1 ff. = D. 12, 45 ff. In anderen Teilen ist die Darstellung des M. gegenüber der des D. selbständiger. So in der Geschichte vom ersten Konzil (M. 3, 1 ff. gegen D. 4, 1 ff., 5, 1 ff.), in der Episode von Nigrodha (M. 5, 36 ff. gegen D. 6, 24 ff.) und öfters.

M. erweitert und ergänzt vielfach den D. oder stellt auch den Gegenstand in knapperer Fassung dar. Auf die weit größere Gewandtheit in der Handhabung von Sprache und Metrum im M. gegenüber dem D. sei ebenfalls hingewiesen. Auch der Schmuck der Sprache, besonders der Gebrauch von Wortspielen,¹⁾ tritt im M. weit mehr hervor als im D. Kurz, man beobachtet im M. überall die Hand des bewußt arbeitenden Dichters, der über seinem Stoffe steht und ihn in angemessene Form zu kleiden sich bemüht. „Der M. ist ein Kunstwerk, geschaffen von einem Manne, der den Namen eines Dichters wohl verdient, und der den vielfach spröden Stoff nicht mit Genialität, aber mit Geschmack und Geschick bemeisterte.“²⁾

Ein kurzes Wort muß ich hier über den Schluß des M. hinzufügen. Unsere Handschriften haben hinter 37, 50 die Worte *Mahāṃso nitṭhito*. Auch die *Ṭikā* reicht nicht weiter. Es entspricht ferner der Schlußvers des M. dem vorletzten *Śloka* des D. 22, 75. Diese Gründe sind allein gewichtig genug, um zu beweisen, daß in der Tat das alte Werk mit jenem Verse abschloß und die übrigen Teile von 37 gleich den folgenden Kapiteln von einem späteren Fortsetzer herrühren. Eine Beobachtung des Sprachgebrauches bestätigt die Annahme. In den späteren Versen von 37 begegnet uns eine Reihe von Wörtern, die im älteren M. nicht vorkommen.³⁾ Ich verweise endlich darauf, daß 37, 93 der *Dāṭhādhatuṃsa* erwähnt wird, in dem die Geschichte der heiligen Zahnreliquie behandelt sei. Wenn dies der uns noch erhaltene *Dāṭhāṃsa* ist, was mir wahrscheinlich ist, und nicht etwa seine ältere singhalesische Vorlage, so muß die zweite Hälfte von M. 37 nach dem Jahre 1219 geschrieben sein.

Allein bei der Fortsetzung des alten *Mahāṃsa* muß dessen ursprünglicher Schluß eine leichte Veränderung erlitten haben. Am Ende jedes Kapitels steht eine Strophe, die eine allgemeine Sentenz enthält. Das gleiche war ursprünglich sicher am Ende

¹⁾ Beispiele bietet fast jede Seite des M. Ich verweise auf 1, 25 und das Wortspiel mit *bhaya* und *abhaya*, auf 1, 43 (*Urūvelū* und *uruvīra*), 1, 76 (*sagaṇo saganam jinam*), 3, 14 (einmal heißt *sukkapakkha* „leichte Hälfte des Monats“, das andere Mal „Partei der Frommen“) usw. Eine Alliteration haben wir M. 34, 46 (*saddhiṃ sandhāya sādhuṃ*); einen Reim M. 5, 110b und 111a.

²⁾ Verf., D. und M. S. 24.

³⁾ So *vāyamati* in 56, *vaṇṇibbaka* in 76, *paribbaya* in 88, *ubbhava* EC in 94. Auch *Sihala* als Name für die Insel (in 62) ist dem älteren M. fremd.

des ganzen Werkes auch der Fall. Wir können uns von dem Inhalt der Schlußsentenz vielleicht sogar noch eine Vorstellung machen. Sie stand bereits im Grundwerk und ist von hier in den D. übergegangen, dessen letzten Śloka (22, 76) sie bildet. Im M. war sie vermutlich in eine kunstreichere Form gekleidet. Der Fortsetzer des M. nun hat seinerseits die beiden letzten Verse des D. an die Spitze seiner Dichtung gesetzt und so diese mit dem alten Epos zusammen geleimt:

*Asādhusaṅgamen' evaṃ yāvajīvāṃ subhāsubhaṃ |
katvā gato yathākammaṃ so Mahāsenabhūpati: ||
tasmā asādhusaṃsaggaṃ ārakā parivajjiya |
ahim vāsivisaṃ khippaṃ kareyy' atthahitaṃ budho.¹⁾ ||*

6. Es bestehen aber außer den formellen auch bedeutsame stoffliche Unterschiede zwischen M. und D. Die Darstellung des M. bewegt sich ganz im gleichen Rahmen, wie die des D.; aber innerhalb dieses Rahmens bringt der M. eine nicht unerhebliche Menge neuen Stoffes. Manches davon ist im D. wohl angedeutet, anderes aber fehlt hier vollständig.

Fassen wir die Komposition des M. als Ganzes ins Auge, so lassen sich deutlich zwei Hauptteile unterscheiden. Der erste Hauptteil reicht bis Kap. XX und gliedert sich wieder in 2 Unterabteilungen, Kap. I—X und XI bis XX. Der Schwerpunkt liegt in der zweiten Unterabteilung, welche die Geschichte des Devānampiyatissa und der Bekehrung von Ceylon umfaßt. Die vorhergehenden zehn Kapitel bilden dazu eine Art doppelter Einleitung, nämlich Kap. I—V die Geschichte des Buddhismus in Indien bis auf Mahinda und Kap. VI—X die Vorgeschichte der singhalesischen Dynastie seit Vijaya.

Mit Kap. XXI und dem Regierungsantritt des Mahāsiva beginnt der zweite Hauptteil des M., der dem ersten an Länge nur wenig nachsteht. Im D. sind wir mit Mahāsiva schon bei 18, 45 angelangt und was noch folgt umfaßt nur mehr 192 Verse. Dieses Mißverhältnis erklärt sich daraus, daß im zweiten Teil des M. ein neuer Stoff sich in den Vordergrund drängt, die Geschichte des Königs Duṭṭhagāmaṇi. Das „Duṭṭhagāmaṇi-Epos“, wie wir füglich sagen können, ist zu einer völlig selb-

¹⁾ In unserem D. lautet die Zeile *ahim vāsivisaṃ vāsi* (OLDENBERG conj. *vāsi*) *kareyy' atthahitaṃ bhava*.

ständigen Dichtung geworden, welche die Kap. XXII—XXXII ausfüllt, während im D. dem Könige im ganzen 13 Verse gewidmet sind.¹⁾

• Bemerkenswert ist schon, wie lose das Duṭṭhagāmaṇi-Epos in den Zusammenhang des ganzen eingefügt ist. Kap. XXII beginnt mit den Worten:

„Nachdem er den Eḷāra getötet, wurde König Duṭṭhagāmaṇi“ und fährt dann fort:

„Dies zu erläutern ist die Erzählung der Reihenfolge (der Begebenheiten) nach die folgende.“²⁾

• Und nun holt der Verfasser weit aus. Duṭṭhagāmaṇi ist der Sohn des Kākavaṇṇatissa. Dieser stammt in dritter Generation von einem jüngeren Bruder des Devānampiyatissa, dem Mahānāga, ab, der unter romantischen Verhältnissen eine Dynastie in Rohaṇa, dem südöstlichen Ceylon, gegründet hatte. Kap. XXIII und XXIV erzählen dann von Duṭṭhagāmaṇis Jugend, von seinem Elefanten Kaṇḍula und seinen zehn Helden und von dem Kriege zwischen ihm und seinem Bruder Tissa nach des Vaters Tode. Duṭṭhagāmaṇi bleibt Sieger. Er söhnt sich mit seinem Bruder aus, übernimmt die Regierung und geht nun daran, den lange geplanten Rachekrieg gegen die Daṃḷa, die sich der Nordhälfte Ceylons und der Hauptstadt Anurādhapura bemächtigt haben, zu eröffnen. Diesem Kriege ist das ganze Kap. XXV gewidmet. Duṭṭhagāmaṇi überwindet zuerst eine Reihe von Außenposten, nimmt dann die feste Stadt Vijita und besiegt den Eḷāra unweit Anurādhapura. Der Daṃḷafürst selbst fällt im Zweikampfe durch des Duṭṭhagāmaṇi Hand.³⁾ Nachdem noch ein zur Unterstützung

¹⁾ Die Zahlenverhältnisse sind wirklich bezeichnend. Der erste Teil des M. umfaßt im ganzen 1511 Verse, wovon 709 auf die Mahinda-Episode, 802 auf die beiden Einleitungen entfallen. Der D. bis 18, 45 zählt 1163 Verse. Den übrigen 192 Versen des D. dagegen stehen im zweiten Teil des M. 1404 Verse gegenüber. Von diesen kommen 861 auf das Duṭṭhagāmaṇi-Epos, das somit selbst die Mahinda-Episode an Ausdehnung übertrifft. Duṭṭhagāmaṇi spielt im alten M. die gleiche Rolle wie Parakkamabāhu im späteren. S. Copleston, The Epic of Parakrama, JRAS. C. B. Nr. 44, 1893, S. 69 ff.

²⁾ *Eḷāraṃ ghātayitvāna rājāha Duṭṭhagāmaṇi |
tadattadhipanattāya anupubbakathā ayaṃ. ||*

³⁾ Dieser Zweikampf ist ein sehr beliebtes Motiv für die singhalesischen Künstler. Er findet sich auch dargestellt unter den Wandmalereien des größten der fünf Höhlentempel von Dambul, des sog. Mahāvihāra. Vgl. Burrows, Buried Cities of Ceylon, S. 25.

herbeigeeilter Bundesgenosse des Elāra, Bhalluka, geschlagen ist, vereinigt Duṭṭhagāmaṇi wieder in Anurādhapura die Herrschaft über ganz Laṅkā in seiner Hand.

Nun ist deutlich ein Abschnitt im Duṭṭhagāmaṇi-Epos zu erkennen. Bisher ist ausschließlich der Kriegsheld geschildert und zwar in echt epischer und volkstümlicher Weise. Ich stehe nicht an, diese Kapitel für die packendsten im ganzen Mahāvamsa zu erklären. Stellenweise, wie z. B. bei der Schilderung des Sturmes auf Vijita, entbehrt die Darstellung nicht einer gewissen Großzügigkeit. Mit der kirchlichen Tradition, wie sie im ganzen D. und in den meisten Teilen des übrigen M. herrscht, vereinigt sich hier ein Strom volkstümlicher Überlieferung. In die eintönigen Rezitationen der Mönche, die den Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde verherrlichen, mischt sich etwas vom Waffengeklirr und Kampfgetöse der Dichtungen des Kriegeradels.

Aber die priesterliche Tradition hat sich der Gestalt des populären Kriegshelden bemächtigt und aus ihm einen Glaubenshelden gemacht. Den schwertgewaltigen Einiger des Reiches von Laṅkā muß natürlich auch die Gloriole eines Schutzherren der buddhistischen Kirche, eines ergebenen Verehrers der Mönchsgemeinde umstrahlen.¹⁾

Die Überleitung vom ersten zum zweiten Teil des Duṭṭhagāmaṇi-Epos ist bezeichnend. Am Schluß von Kap. XXV wird geschildert, wie der König in seinem Palaste sitzt, aber trotz allen Erfolges sich tief unglücklich fühlt im Gedanken an die Ströme Blutes, die er vergossen. Er süht in der Folge seinen Frevel durch fromme Taten. Kap. XXVI beschreibt die Erbauung und feierliche Einweihung der Maricavattī-Tope²⁾ und des dazu gehörigen Klosters, Kap. XXVII die Erbauung des zur Wohnung für Mönche bestimmten Lohapāsāda, des „Erzpalastes“. In Kap. XXVIII—XXXI folgt dann in ausführlichster Weise die Geschichte des Mahāthūpa, der „Großen Tope“, die vorbereitenden Arbeiten, die feierliche Grundsteinlegung, der Beginn des Baues,

¹⁾ Man beachte auch den zweifellos volkstümlichen Namen Duṭṭhagāmaṇi „der böse Gāmaṇi“, der sicher weit besser auf den unbändigen Krieger paßt, der über Blut und Leichen zum Throne emporsteigt, als auf den Stifter von Klöstern und Erbauer von Reliquienschreinen. Die M. 24, 7 versuchte Deutung des Namens ist matt.

²⁾ Jetzt Mirisavāti-Dagoba in Anurādhapura. S. SMITHER, *Architectural Remains of Anurādhapura*, S. 19 ff., Tafel XIV—XXI.

die Anlegung der besonders kunstreich ausgestatteten Reliquienzelle¹⁾ und die Einholung und Beisetzung der Reliquien. Vor Vollendung der Großen Tope erkrankt Duṭṭhagāmaṇi. Sein Tod wird in Kap. XXXII nicht ohne dichterischen Schwung geschildert.

Dies der Inhalt des Duṭṭhagāmaṇi-Epos. Sein Inhalt war übrigens auch zur Zeit des D. bekannt. In den wenig Versen, die der D. dem Könige Duṭṭhagāmaṇi widmet, sind die Hauptpunkte seiner Geschichte angedeutet. Die zehn Helden, der Elefant Kaṇḍala, die Besiegung von zweiunddreißig Königen werden 18, 53—54 erwähnt, 19, 1 die Erbauung des Lohapāsāda und 19, 23 der wunderbare Tod des Königs. Aus den Memorialversen in 19, 2—9 läßt sich entnehmen, daß dem Kompilator des D. auch die Erbauung der Großen Tope durch Duṭṭhagāmaṇi und die Festfeier gelegentlich der Grundsteinlegung in Übereinstimmung mit dem M. selbst in den Einzelheiten bekannt gewesen sein muß.

Es ist also augenscheinlich, daß auch in ihrer Tendenz D. und M. sich unterscheiden. Der erstere gibt nur die kirchliche Überlieferung wieder. Die volkstümliche Tradition, die daneben hergeht, berührt ihn nicht oder nur wenig. Sein Interesse ist mit der Mahinda-Geschichte im wesentlichen abgeschlossen. An der Verherrlichung des Kriegshelden Gāmaṇi ist ihm nichts gelegen; mehr noch an der des Patrons der Kirche. Im M. aber vereinigt sich der Strom der volkstümlichen Epik mit den Überlieferungen der Priesterschaft. Wie weit dieses Verhältnis schon in dem Charakter der Quellen begründet war, auf welche M. und D. zurückgehen, wird später zur Sprache kommen.

7. Außer dem großen Duṭṭhagāmaṇi-Epos enthält aber der M. noch eine Menge kürzerer Episoden, und zwar wieder vor allem im zweiten Hauptteile, die der D. entweder gar nicht bringt oder höchstens in ein paar Worten andeutet. Wenn wir aber diese Episoden einer Prüfung unterziehen, so bestätigen sie vollkommen den Schluß, den wir eben aus dem Charakter und Inhalt des Duṭṭhagāmaṇi-Epos gezogen haben. Auch sie zeigen uns, daß in den M. volkstümliche Elemente sich eindrängen, welche

¹⁾ *dhātugabbha*, das zellenartige Gemach im Innern der sonst massiven Topen, das zur Aufnahme der Reliquien dient. Die Beschreibung der Ausschmückung des Raumes, wie auch der des Lohapāsāda in XXVII ist von Interesse. Sie erinnert an ähnliche Partien bei Homer, wie z. B. an die berühmte Beschreibung vom Schilde des Achill.

dem D. fremd sind, oder ihm ferne liegen. Diese Episoden sind samt und sonders entweder mehr weltlich-politischer Art, oder es sind Anekdoten, Novellen, Märchen, Sagen, wie sie wohl auch in der erzählenden Literatur anderer Völker vorkommen. Die vergleichende Sagen- und Märchenforschung, die in den Paliepen nach Analogien sucht, wird sie wohl ziemlich ausschließlich jenen Episoden entnehmen müssen, die dem M. speziell zu eigen sind.

Es würde zu weit führen, wollte ich die sämtlichen Episoden, die für uns in Betracht kommen, aufzählen und ihren Inhalt angeben. Ich werde nur die wichtigsten herausgreifen, namentlich solche, die irgend welche Vergleichungspunkte bieten, und auf die anderen nur in aller Kürze verweisen.

Die erste Hälfte des M. ist, wie schon erwähnt, ärmer an solchen Episoden.¹⁾ Immerhin ist schon die Jugendgeschichte des Nigrodha (M. 5, 43—63) eine echt indische Erzählung von volkstümlichem Charakter. Der D. kennt nur den Mönch Nigrodha als Bekehrer des Asoka; über seine Herkunft und früheren Schicksale enthält er keine Angabe. Nach dem M. war er der Sohn des von Asoka getöteten Prinzen Sumana, dessen schwangere Gattin sich in ein Caṇḍāla-Dorf geflüchtet und dort, behütet von der Nymphe (*devatā*) eines Nigrodhabaumes, den Knaben geboren hatte. Aus der Nigrodha-Episode hebt sich wieder (50 b ff.) die Erzählung von den drei Honighändlern heraus, die ganz den Charakter eines *Jātaka*, einer „Geburtsgeschichte“, trägt. Sie erklärt die Zuneigung, die Asoka für den Mönch empfindet, aus den Beziehungen, welche die beiden schon in einer früheren Existenz zueinander hatten. Die Erzählung ist so lose eingefügt, daß man sie leicht herausheben kann, ohne den Zusammenhang zu stören.

Ein echtes Märchenmotiv findet sich in der Episode von dem Prinzen Tissa (M. 5, 155 b ff.). Dieser richtet einmal an den König Asoka die Frage, weshalb die Mönche auf alle Lebensfreude verzichten. Um ihn zu belehren, überträgt ihm der König für sieben Tage die Königswürde. Nach Ablauf der Frist aber solle er getötet werden. Wie die Woche verstrichen ist und Tissa vor dem Könige erscheint, fragt ihn dieser, weshalb er so mager geworden.

¹⁾ Dem im M. mehr als im D. hervortretenden Interesse für weltlich-politische Dinge entspricht es, wenn dort (4 Anf. und 5. 14 ff.) die Königsreihe in Indien von Ajātasattu bis Kālāsoka und weiterhin von diesem bis Dhammāsoka fortgesetzt wird.

Tissa erwidert: aus Furcht vor dem Tode. Nun weist ihn der König darauf hin, daß ebenso, wie er in Gedanken an den bevorstehenden Tod selbst an der Königswürde keinen Genuß gehabt, auch den Mönchen, die stets Tod und Vergänglichkeit im Auge haben, weltliche Freuden gleichgültig werden müßten. Tissa wird daraufhin gläubig.¹⁾

Vollkommen märchenhaft ist die Geschichte von Vijaya und der Zauberin Kuveṇi (M. 7, 9b ff.). Wie Vijaya mit seinen Begleitern nach Laṅkā kommt, ist die Insel von Yakkhas bewohnt. Eine Yakkhiṇī in Gestalt einer Hündin verlockt Vijayas Gefährten, ihr zu folgen, und führt sie ihrer Herrin Kuveṇi zu, die sie verzaubert und in einen Erdschlund bannt. Schließlich zieht Vijaya aus, die verschwundenen Freunde zu suchen. Er trifft Kuveṇi, widersteht aber ihrem Zauber und zwingt sie mit gezücktem Schwerte, die gefangenen Gefährten frei zu geben.²⁾ Kuveṇi wird des Vijaya Gattin, hilft ihm die Yakkhas auf Laṅkā ausrotten, wird aber in der Folge von ihm verstoßen.

Ein hübscher Novellenstoff liegt vor M. 9, 13 ff. in der Geschichte von der Prinzessin Ummādacittā. Sie wird im Schlosse eingesperrt gehalten, weil geweissagt worden, daß ihr Sohn die Brüder seiner Mutter töten und die Krone an sich reißen werde. Trotz aller Wachsamkeit gelingt es dem Dīghagāmaṇi zu ihr zu

¹⁾ Zu dieser Erzählung bietet eine Analogie die Geschichte Kathūsaritsāgara Kap. 27 (bei TAWNEY, I, 235). Die Idee, daß der Gedanke an den drohenden Tod alle Freuden vergüllt, liegt auch der Parabel vom „Schwert des Damokles“ zugrunde. Cicero, Tuscul. 5, 61; Horaz, Carm. 3, 1, 17. Vgl. auch Gesta Romanorum 143.

²⁾ Auf die auffällige Ähnlichkeit dieser Erzählung mit der Kirkesage in Homers Odyssee hat bereits TURNOUR, The Mahāvāṃso, Introd. S. XLIV aufmerksam gemacht. In der Kuveṇi-Sage finden sich auch sonst echte Märchenmotive, die in anderen Quellen vorkommen. So wird z. B. Rājāv. 16, 24 erzählt, daß die Yakkhiṇī, wie sie den Vijaya in der Vernichtung der Yakkhas unterstützt, die Gestalt einer Stute annimmt (*velaṇḍa ves maṇḍeṇa*). Das ist ein echt volkstümlicher Zug. Zauberinnen in Stutengestalt werden auch Kathūsaritsāgara 37, Erz. 3 (TAWNEY I. S. 343) erwähnt, sowie auch M. 10, 53 ff. in der Jugendgeschichte des Paṇḍukābhaya, dem eine Yakkhiṇī in Stutengestalt als Streitroß dient. Endlich erzählt die gleiche Quelle Rājāv. 15, 31 ff., Kuveṇi habe drei Brüste gehabt. Es sei ihr prophezeit gewesen, die dritte Brust würde verschwinden, wenn ihr Gatte komme. Wie Vijaya kommt, erfüllt sich die Weissagung, und sie erkennt daraus, daß der Fremdling ihr zum Gemahl bestimmt sei. Zu diesem Märchenmotiv vgl. die Bemerkungen BENFEYS, Pāṇṣaṭtantra 1, 510 ff. Im D. wird nicht einmal der Name der Kuveṇi erwähnt.

dringen und ihrer Liebe zu genießen.¹⁾ Den Knaben, den sie gebiert, weiß sie in Sicherheit zu bringen. Die Oheime erfahren später von seiner Existenz. Sie lassen alle Knaben des Dorfes, wo er, wie sie wissen, erzogen wird, töten — ein bethlehemitischer Kindermord in ceylonesischer Sage —, allein der junge Paṇḍukābhaya hat sich versteckt und entgeht so dem Blutbad. Der D. 10, 4. 8—9 enthält hier immerhin einige Andeutungen, aus denen hervorgeht, daß ihm die Geschichte bekannt war: „Ihr jüngstes Kind war ein Mädchen mit Namen Cittā. Sie erfüllte alle Männer, die sie sahen, mit Liebe; daher nannte man sie Ummādacittā. . . . Der weise Sohn des Dīghāvu, der kluge Gāmaṇi, unterhielt, während er bei Paṇḍuvāsa Dienst tat, Liebesverkehr mit der Prinzessin Cittā. Infolge des Umganges mit ihm wurde der Prinz namens Paṇḍuka geboren. Um sich zu sichern, wohnte der im Dovārikabezirke“.²⁾

Von allgemeinerem Interesse ist die Erzählung von der Gerechtigkeit des Daṃḍa fürsten Eḷāra, des Vorgängers des großen Duṭṭhagāmaṇi (M. 21, 15 ff.). Er soll über seinem Bett eine Glocke befestigt haben, deren Strang in das Freie ging, damit jedermann, der Recht suche, sie läuten könne. Zuerst zerrte am Seile eine Kuh, deren Kalb von dem Sohne des Königs überfahren worden war. Eḷāra ließ den eigenen Sohn durch die Räder des gleichen Wagens zermalmen. Ein andermal suchte ein Vogel um die Hilfe des Königs nach, dem eine Schlange das Junge gefressen. Der König ließ die Schlange herbeischaffen und töten. Zum drittenmal zog eine alte Frau den Strang der Glocke. Sie hatte Reis zum Trocknen ausgelegt, den ein unzeitiger Regen verdarb. Eḷāra erkannte darin eine Strafe für die von ihm, dem

¹⁾ Ein Seitenstück zu dieser Erzählung ist, wie HARDY, JdgF., Anzeiger 13, 28 richtig beobachtet, die Geschichte von der Devagabbhā und ihrem Liebesbunde mit Upasāgara im Ghatajātaka (bei FAUSBÖLL, IV, S. 79 ff.). Auch der Grund für die Abschließung der Devagabbhā ist im Ghatajāt. der gleiche wie im M., und es findet sich dort wie hier das Motiv der Kindsvertauschung. Über den Zusammenhang der Erzählung des Ghatajāt. mit dem Harivaṃśa s. HARDY, Eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage, ZDMG. 53, 25 ff., bes. 32 ff.

²⁾ In der Geschichte des Paṇḍukābhaya begegnen uns auch sonst noch märchenartige Züge. So z. B. sein Zusammentreffen mit der Tochter eines seiner Oheime. Das Mädchen reicht ihm Speise auf Banianenblättern. In ihrer Hand verwandeln sich die Blätter in Gold. Der Prinz sieht darin ein göttliches Zeichen und macht das Mädchen zu seiner Gattin. Sie erhält den Namen Suvannapālī. M. 10, 30 b ff.

Könige, begangenen Sünden. Er tat Buße und die Götter gewährten, daß in seinem Reiche von nun an nur einmal in der Woche zu bestimmter Nachtzeit Regen fallen solle.¹⁾

Romanartige und märchenhafte Stoffe und Motive liegen ferner vor:

1. In der abenteuerlichen Geschichte von Vaṭṭagāmani und seiner Gattin Anulādevī, M. 33, 37ff., die vor den Dāmīlas flüchten müssen und in der Südprovinz Zuflucht suchen. Später entreißt Vaṭṭagāmani dem Dāmīlafürsten Daṭṭhika die Herrschaft wieder. Manches erinnert in der Geschichte des Vaṭṭagāmani an die des Duṭṭhagāmani, wie z. B. die acht Helden des ersteren an die zehn des letzteren. Der D. widmet dem Vaṭṭagāmani nur die Verse 20, 14. 18. 19. 20. 21.

2. In der Erzählung von Iḷanāga, den sein Staatselefant vor seinen Feinden, den Lambakannas, errettet, M. 35, 16—45. Im D. (vgl. 21, 42) findet sich keine entsprechende Notiz.

3. In der Anekdote von König Yasalālaka, der zum Scherz mit seinem Türhüter Subha die Rollen tauscht, von diesem aber bei solcher Gelegenheit getötet wird, M. 35, 51—56. Im D. unbekannt, vgl. 21, 46—47.

4. In der Geschichte von Vasabha, den die listige Frau seines Oheims vor den Nachstellungen des Subha rettet, M. 35, 59—76.

5. In der Geschichte der Tochter des Subha, die bei einem armen Manne aufgezogen, aber schließlich Gattin des Sohnes des Vasabha und Königin wird, M. 35, 101—111. Im D.

¹⁾ Die Verurteilung der Schlange, die das Junge eines Vogels gefressen, findet sich auch im Pancatantra I, Erz. 6 (BENFEY, Pt. 2, 57 ff.; 1, 168 ff.); die Geschichte von der Glocke in den Gesta Romanorum 105. Eine interessante Parallele verdanke ich der Mitteilung meines Kollegen JACOB. Bei Qazvini (II, S. 30) findet sich über die „chinesische“ Stadt *Sndābl* folgende Notiz: „Zu ihnen gehört der Hāqān, der König von China, berühmt durch seine Gerechtigkeit und Regierung. Er hat eine goldene Kette, deren eines Ende sich außerhalb des Schlosses befindet, während das andere Ende bei dem Sitze des Königs angebracht ist, damit der, dem Unrecht geschehen ist, sie in Bewegung setze und der König es wisse. Auch hat er die Gewohnheit, an jedem Freitag auf einem Elefanten zu reiten. Wer Unrecht erfahren hat, zieht ein rotes Kleid an, und wenn das Auge des Königs auf ihn fällt, läßt er ihn herankommen und fragt ihn nach seiner Beschwerde.“ Der Elefant zeigt, daß es sich nicht um eine chinesische, sondern um eine indische Geschichte handeln dürfte. — Auf die letzte der drei Rechtsentscheidungen des Elāra spielen offenbar die fragmentarischen Verse D. 18, 51—52 an.

(vgl. 22, 1—12) wird weder diese noch die vorhergehende Geschichte angedeutet.

6. In der Anekdote von Subhadeva, der dem Boten des von ihm unterstützten Thronprätendenten Abhayaṇāga die Schwäche der Regierung des Königs Voharakatissa symbolisch dadurch andeutet, daß er mit seinem Stabe allmählich die Wurzeln einer Arekapalme lockert und den Baum dadurch zu Falle bringt. M. 36, 42—51.

7. In der Geschichte von der Prophezeiung eines Blinden über die künftige Thronerhebung des Saṅghatissa, Saṅghabodhi und Goṭhakābhaya, M. 36, 58—62.

8. In den Erzählungen von dem frommen Könige Saṅghabodhi, der sich dem das Volk heimsuchenden Krankheitsdämonen „Rotauge“ zum Sühnopfer bietet, und der sich schließlich den Tod gibt, um den Kampf mit seinem Gegner Goṭhakābhaya zu vermeiden, M. 36, 74 b—97. Auch von diesen zuletzt aufgezählten Geschichten ist im D. keine Andeutung enthalten.¹⁾

III. Der erweiterte Mahāvamsa.

8. Es hat sich uns nun folgendes ergeben: 1. Der Dīpavaṃsa stellt einen primitiven Versuch epischer Dichtung dar. Es sind in ihm die Formen der Ākhyāna-Poesie noch nicht völlig überwunden. 2. Dem gegenüber erweist sich der Mahāvamsa als ein fertiges Epos. Stoff und Anordnung des Stoffes sind zwar in ihm in den Hauptzügen die gleichen wie in D. Aber was hier vielfach nur angedeutet ist, ist im M. zu abgerundeter Darstellung ausgeführt, und überdies fügt der M. in den allgemeinen Rahmen, den er mit dem D. gemeinsam hat, manche neue Episoden ein.

¹⁾ Sagengeschichtliche Parallelen sind wohl auch außer den oben angeführten im M. aufzuweisen. So wird z. B. von Veḷusumana, einem der Helden des Duṭṭhagāmaṇi erzählt, er habe ein Streitroß besessen, das niemand vor ihm hätte besteigen können, M. 23, 71 ff. Auf die Ähnlichkeit mit der griech. Bukephalos-Sage macht mich HARDY, briefl. Mitteil. von 13. 7. 02, aufmerksam. Ich erinnere auch an die Geschichte von Rustems Streitroß Rachs (Firdusi, Schahname, ed. VOLLERS I, S. 287). Auch auf die Ähnlichkeit zwischen M. 11, 3 ff., D. 12, 45 ff. — ein Berggeist in Gestalt eines Elkbirsches verlockt den jagenden König Devānampiyatissa an die Stelle, wo Mahinda sich befindet — und der christlichen Eustachiuslegende hat HARDY (briefl. Mitteil. vom 22. 7. 02) mich verwiesen.

Ihr Inhalt ist hauptsächlich volkstümlicher Art: novellenartige und romanhafte Erzählungen, Sagen- und Märchenstoffe. Es repräsentieren also D. und M. zwei aufeinanderfolgende Schichten der epischen Poesie; sie führen uns die Entwicklung des indischen Epos vor Augen.

Ist nun aber mit dem M. der Prozeß abgeschlossen? Das ist zwar möglich, aber nicht notwendig. Es wäre gewiß von höchstem Interesse, wenn wir eine Dichtung besäßen, die nun wieder eine planmäßige Erweiterung des M. darstellt; die den Text des M. zugrunde legt und ihm wieder neuen Stoff, neue Episoden einverleibt. Ein solches Werk liegt in der Tat handschriftlich vor, ein erweiterter Mahāvamsa (KM.), dessen Entdeckung wir E. HARDY¹⁾ verdanken. Der ästhetische Wert des KM. mag von geringer Bedeutung sein; die literargeschichtliche Wichtigkeit der Entdeckung wird dadurch nicht berührt. Diese aber liegt darin, daß wir hier sehen, wie man in Indien, bzw. in Ceylon, in ganz mechanischer Weise ein vorhandenes Werk durch Einfügung neuer Episoden erweiterte. Ich habe im KM. 5791 Verse gezählt gegen 2915 des ursprünglichen M. Von besonderem Interesse ist endlich noch, daß wir in der Regel festzustellen vermögen, aus welcher Quelle der Autor des KM. den Stoff zu seinen Umdichtungen geschöpft hat, und daher seine Arbeitsweise kontrollieren können. Er selbst nennt in den von HARDY schon mitgeteilten Schlußworten der Handschrift den Buddhavamsa und den Thūpavamsa.

Gleich zu Anfang, nach den vier Versen des Prooemions, wird eine Episode von 677 Versen eingeschoben. Sie behandelt in Kürze die Geschichte der früheren Buddhas von Dīpaṅkara bis Kassapa (5—131), dann sehr ausführlich die des Gotama Buddha bis zu dessen erstem Besuch in Ceylon. Der Passus tritt also an Stelle von M. 1, 5—43. Er schließt auch mit den gleichen Versen (42

¹⁾ In einer als „Mahāvamsa“ signierten Kambodscha-Hdschr. zu Paris, weshalb ich auch diese Version des M. als KM. „Kambodscha-Mahāvamsa“ bezeichne. Vgl. HARDY, JRAS. 1902, S. 171, JPTS. 1902/3, S. 61 ff., Verhandl. d. XIII. Intern. Orientalisten-Kongr. S. 38—39. Daß ich in der Lage bin, einige Proben aus dem KM. mitzuteilen, danke ich der Freundlichkeit des inzwischen leider zu früh verstorbenen HARDY. Mit außerordentlicher Liberalität hat er mir seine ganze Abschrift des Manuskripts zur Kopierung überlassen. Wenn ich mich auf ein paar Proben beschränkte, um Wesen und Charakter des KM. zu zeigen, so geschah es aus dem Grunde, weil ich natürlich einer eventuellen Publikation HARDYS nicht vorgreifen wollte.

und 49) ab, die zu dem ursprünglichen M.-Text zurückleiten. Bis zum Schluß des ersten Kapitels stimmt dann der Text des KM. mit diesem überein.

Was nun zunächst die Geschichte von den früheren Buddhas betrifft, so lehnt sich dieselbe auf das engste an die Tīkā, den Palikommentar zum M., an, die auch sonst vom Autor des KM. ausgenützt wurde. Die MT. ihrerseits aber stimmt in den betreffenden Partien mit der Einleitung zum Jātaka-Buche, der Jātaka-Nidānakathā, überein, aus der sie wohl geschöpft hat, und mit dem Thūpavaṃsa. Als Beispiel greife ich die Geschichte des zweiten Buddha, des Koṇḍañña, heraus und stelle den Text des SThv., des PThv. und der MT.¹⁾ nebeneinander, während ich bezüglich des Textes der NK. auf die FAUSBÖLL'sche Jātaka-Ausgabe verweisen kann. Man wird aus der Nebeneinanderstellung ohne weiteres sehen, wie enge diese ganze Literatur zusammenhängt.

SThv.

*Ē Dīpaṅkara-nam Budu-
dun-gen māta Budu-
kenekun nātiva asaṅ-
khyayak-kap giyakala lo-
va Koṇḍañña-nam Bu-
du - kenekun - vahansē
upansēka. E-samayehi
apa-gē Bodhisattvayō Vi-
jītāvī-nam sakviti-rajara
ipidakeḷa-lakṣayak-pama-
ṇa bhikkṣu-saṅghayā-va-
hansē pradhāna-koṭa-ūti
ē Koṇḍañña-nam Budu-
rājānan-vahansē-ṭa ma-
hadan dun-sēka.*

*Ē Koṇḍañña-nam Bu-
durājānan - vahansē - da
„mē raja anāgataye-
hi māsē-ma Budu-rannēya“
yi vivaraṇadī dharmade-
śanā koṭa vadālasēka.²⁾*

PThv.

*Dipaṅkarassa pana
bhagavato aparabhāge
ekaṃ asaṅkheyyaṃ ati-
kkamitvā Koṇḍañño nā-
ma satthā udapādi.
Tadā Bodhisatto Vi-
jītāvī nāma cakkavattī
huvā koṭisatasahassa-
saṅkhassa Buddhapa-
mukhassa bhikkhusaṅ-
ghassa mahādānaṃ
adāsi.*

*Satthā Bodhissat-
taṃ „Buddho bhavis-
satī“ ti vyākariṭvā
„dhammaṃ desesi.*

“

MT.

*Dipaṅkarassa pana
bhagavato aparabhāge
ekaṃ asaṅkheyyaṃ ati-
kkamitvā Koṇḍañño nā-
ma satthā udapādi. Ta-
dā Bodhisatto Vijītāvī
nāma cakkavattī huvā
koṭisatasahassasaṅkhassa
Buddhapamukhassa
bhikkhusaṅghassa mahā-
dānaṃ adāsi.*

*Satthā Bodhisattaṃ
„Buddho bhavissatī“ ti
vyākāsi.*

¹⁾ SThv. 8, 13 ff.; PThv. 6, 28 ff.; MT. 35, 13 ff.; JNk. FAUSBÖLL, Jātaka I, 30, 3 ff.

²⁾ Der SThv. fährt dann fort: *Ē Budun vadāla baṇa asā ē cakkavartirā-*

Aus diesem Stoffe nun hat, in genauer Anlehnung an die gegebene Form, der Autor des KM. folgende Verse geschmiedet:

Dīpaṇṇikarabhiṇṇavato parabhāgamhi suttuno |
• atikkamma asāṅkheyyaṃ selasāṅkheyyaṃ arhayaṃ ||
narāsabho jino eko Koṇḍañña-m-arhayaṃ muni |
uppari ekakappamhi, tasmim sūrahaya tadā ||
Bodhisatto cakkarattī Vjūlārī ca-m-arhayaṃ |
koṭṭasatasahassassa nāthassa pamukhassa ca ||
bhikkhusaṅghassa tass'eva mahādānaṃ paratti so. |
Byākāsi Bodhisattaṃ so: „ayaṃ Buddho bhavissati“. || 1)

In der später folgenden Geschichte des Gotama Buddha sind ganze Partien im KM. einfache Versifikationen der betreffenden Stücke des Mahāvagga. Eine Vergleichung des Wortlautes würde auch hier die enge Anlehnung zeigen. Die Erzählung vom ersten Besuch in Laṅkā im KM. beruht ganz und gar auf der Tika 45, 31 ff. und stellt wieder nur eine Umgießung des Wortlautes der Mṭ. in metrische Form dar. In Kap. II ist nach V. 6 die Königsliste von Accimā bis zum Ausgange der Dynastie des Rājanaka aus dem D. 3, 14—38 und der Mṭ. 81, 29 ff. ergänzt. In Kap. IV folgt hinter V. 6 die Geschichte des Susunāga nach Mṭ. 100, 37 ff., eingeführt durch die Worte:

Susunāgarhaya 'macco kassa putto ayaṃ naro? |
posito vaḍḍhito kena? ||

die vollständig den Worten der Mṭ. *ayaṃ pana Susunāgo nāma amacco kassa putto kena posito' ti* entsprechen. Auf der Mṭ. 117, 17 ff. beruht auch die lange Episode über die Nanda- und Moriyakönige, die hinter M. 5, 14 eingeschoben ist. Und in dieser Weise geht es durch die ganze Dichtung fort. Recht charakteristisch ist auch ein Beispiel, auf welches bereits HARDY hingewiesen hat.

*jaya ē Budu-rājāna-vahansē-ṭa pūjā-koṭa ē Budun samīpayehi mahāva
sūtrapitakaya abhidharmapitakaya vinayapitakaya yana tun-pitakaya igēṇa
pañcābhinnā-aṣṭasamāpatti upadavā aparihīnadhyāyayen brahmalokayehi upan-
sēka usw. Dieser Zusatz, der im PThv. und in Mṭ. fehlt, ist eine Erweiterung
eines analogen Zusatzes der Nk.: So Satthu dhammakathaṃ sutvā rajjaṃ
niyyādetvā pabbaji. So tīni piṭakāni uggahetvā aṭṭha samāpattiyo pañca ca
abhiññāyo uppādetvā aparihīnajjhāno Brahmaloke nibbatti.*

1) Aus dem Bv. hat also der KM. diese ganze Episode nicht entnommen, wiewohl er ihn unter seinen Quellen nennt. Charakteristisch ist, daß gerade die Geschichte des Dīpaṇṇikara ganz kurz abgemacht wird. Sie ist sonst (Bv., Thv., Dāthāv., MBv.) mit besonderer Ausführlichkeit behandelt. Aber sie fehlt eben in Mṭ.! Hier kommt sie erst später als Einleitung zu M. 2 auf S. 76—77.

M. 5, 265 heißt es: „Der König fragte den Thera nach dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer Schuld. ‚Es gibt keine Verschuldung ohne sündhaften Gedanken,‘ belehrte der König den Thera, indem er ihm das Tittiri-Jātaka vortrug.“¹⁾ Im KM. folgt nun eine Versifikation dieses Jātaka nach dem uns vorliegenden Texte.

So viel über lose eingefügte Episoden, die sich ohne Schwierigkeit aus dem Text herausheben lassen. Gesetzt den Fall, der bisher bekannte M.-Text wäre uns verloren und wir besäßen nur den des KM., so würde wahrscheinlich bei diesen Episoden die Kritik zuerst einsetzen und aus gewissen sprachlichen Eigentümlichkeiten nachweisen, daß wir es hier mit Interpolationen zu tun haben, daß die Hand von mindestens zwei Bearbeitern zu unterscheiden ist. Der Interpolator würde sich dabei als der minder geschickte Poet herausstellen. Es ist das wenigstens der Eindruck, wie ich ihn bei der Abschrift des KM. gewonnen habe.

Aber von der Feststellung des ursprünglichen Textes wären wir auch dann noch weit entfernt. Andere Fälle lägen schwieriger. So werden z. B. kurze Andeutungen des M. im KM. weiter ausgeführt. M. 30, 44—50 wird von zwei Frauen erzählt, die zum Lohn für ihre beim Bau der Ruanvāli-Dagobā verrichtete Arbeit im Himmel wiedergeboren werden und von da zurückkehren, der Tope ihre Verehrung darzubringen. Diese Geschichte wird im KM. auf etwas mehr als den doppelten Umfang erweitert. Der Bericht über Duṭṭhagāmanis Krieg gegen die Damiḷas in Kap. XXV füllt im M. 116, im KM. 199 Verse, wobei aber immer einzelne Verse des Originaltextes mit verwertet werden. Endlich werden im KM. auch nur einzelne Verse interpoliert, wenn der Autor den Zusammenhang klarer zu machen

¹⁾ FAUSBÖLL, Jātaka III, 64 ff. Wie wörtlich sich wieder der KM. an den Originaltext anlehnt, mag man aus den Versen 1549b—1551 ersehen, die ich willkürlich herausgreife:

*Ath' ekadivasaṃ so te gahetvā tittire bahū ||
pūretvā pacchiyaṃ „pāṇaṃ pivissamī“ ti cintayi. |
Bodhisattassa assamaṃ gantvā taṃ pañjaraṃ tato ||
ṭhapetvā santike tassa pīvitvā pāṇiy' icchītaṃ |
vālūkātale nipanno niddam okkami tāvade. ||*

Im J. lautet die Stelle: *Ath' ekadivasaṃ so sākuniko bahūke tittire gahetvā pacchiṃ pūretvā „pāṇiyaṃ pivissamī“ ti Bodhisattassa assamaṃ gantvā taṃ pañjaraṃ Bodhisattassa santike ṭhapetvā pāṇiyaṃ pīvitvā vālūkātale nipanno niddaṃ okkami.*

für nötig hält, oder hin und wieder leichte Veränderungen des ursprünglichen Textes aus dem gleichen Grunde vorgenommen. Beispiele gibt es in Menge. Ich greife zum Schluß nur eines aus der Erzählung heraus, wie Vijaya die Kuveni verstößt, um eine ebenbürtige Ehe eingehen zu können. Er fordert sie auf, zu ihren Yakkhas zurückzukehren, und nun folgt der Vers M. 7, 61: „Zu der Yakkhiṇī, die, als sie das vernahm, aus Furcht vor den Yakkhas in Angst geriet, sagte er: Sorge dich nicht darum; ich werde dir eine Spende im Wert von tausend (Geldstücken) aussetzen.“ Der KM. hat dafür die Verse 1697—1698: „Wię sie das vernahm, sprach sie aus Furcht vor den Yakkhas also zu dem Fürsten: Ich will heute gehen, o König; wie aber (soll's) mit dem Lebensunterhalt (werden)? Als er dies ihr Wort hörte, sprach er zu der geängstigten Yakkhiṇī: Sorge dich nicht darum; ich werde dir eine Spende im Wert von tausend (Geldstücken) aussetzen.“

Wäre im vorliegenden Falle — und solcher Fälle gibt es eine Masse — wohl der Gedanke an eine Interpolation überhaupt rege geworden?

Der Autor des KM. legt in den Schlußworten der Handschrift sich selbst den Namen Moggallāna bei. Über das Zeitalter dieses Mannes läßt sich natürlich keine sichere Angabe machen. Doch können wir aus gewissen Schreibfehlern unseres Manuskripts des KM. — z. B. Verwechslung von *t* und *n* — den Schluß ziehen, daß es von einem mit singhalesischer Schrift geschriebenen Original kopiert wurde. Auch andere Anzeichen weisen darauf hin, daß der Autor in Ceylon lebte. In diesem Zusammenhange mag erwähnt werden, daß im jüngeren M. (78, 9) ein Priester namens Moggallāna vorkommt, der im 12. Jahrh. unter Parakkamabāhu dem Großen lebte¹⁾ und offenbar zu den damals hervorragenden Kirchenhäuptern zählte.

¹⁾ Als wahrscheinlich läßt sich jedenfalls annehmen, daß der Autor des KM. vor der Regierungszeit Parakkamabāhus II. (1266—1301) lebte; denn die unter diesem Könige verfaßte Fortsetzung des M. war ihm offenbar unbekannt.

Kapitel II.

Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa im Verhältniß zu ihrer Quelle.

IV. Die Mahāvaṃsa-Ṭikā und der Autor des Mahāvaṃsa.

9. Alter der Mahāvaṃsa-Ṭikā. Wir haben bisher vom Autor des M. und von seinem Zeitalter noch nicht gesprochen. Es muß dies geschehen im Zusammenhange mit einer Charakteristik der MT., aus der unsere Kenntniss von Entstehung und Verfasser des M. stammt.

Die MT. liegt nunmehr im Drucke vor,¹⁾ aber leider können wir uns über das der Ausgabe zugrunde liegende Handschriftenmaterial kein Urteil bilden. Und ein solches wäre von großer Wichtigkeit. Über den Autor der Ṭikā wissen wir nichts. Im Schlußworte gibt er seinem Werk den Titel Vamsatthappakasinī. Zweifellos ist, daß die von TURNOUR seinerzeit geäußerte Anschauung, der Autor des Mahāvaṃsa — über diesen weiter unten — habe auch die Ṭikā verfaßt, auf einem Irrtum beruht. Das haben MAX MÜLLER und SNYDER²⁾ mit Evidenz nachgewiesen. Der Irrtum liegt in einer total falschen Auffassung der Schlußworte der Ṭikā. Ich werde auf diese Schlußworte später zurückkommen. Es sei hier nur gesagt, daß aus ihnen gerade das Gegenteil von dem hervorgeht, was TURNOUR ihnen

¹⁾ Mahāvaṃsa Tikā or Vamsatthappakāsini, rev. and ed. by BAṬUWANTUPĀWE and NĀṆISSARA BHIKSHU, Colombo 1895.

²⁾ M. MÜLLER, SBE. X, S. XVII—XX; SNYDER, Der Commentar und die Textüberlieferung des Mahāvaṃsa, Berlin 1891, S. 1—2. Vgl. auch OLDENBERG, D., Introd. S. 8.

entnehmen zu müssen glaubte. Ihr Schreiber unterscheidet unzweideutig den Verfasser des M. von seiner eigenen Person.

In der MT. wird der Autor des M. als *ācariyo*, *ayam ācariyo* „der Lehrer, Meister, Gelehrte“ ¹⁾ bezeichnet, der M. selbst mehrfach unter dem Namen *Padyapadoruvamsa* ²⁾ aufgeführt. An einer Stelle, 447, 26 zu M. 33, 53, wird auch ausdrücklich eine Differenz zwischen der Zeit, in der der M. und in der die T. verfaßt wurden, festgestellt. Es heißt da, daß das im M. a. a. O. erwähnte Samagalla jetzt (*idāni*), d. h. zur Zeit des Schreibers der T. Moragalla ³⁾ genannt wird. Zu einer Feststellung, wann die T. verfaßt wurde, verhilft uns das freilich nicht. Kaum mehr Anhalt bietet die Erwähnung der Regierung des Königs Dhātusena. ⁴⁾ Es führt das in das letzte Viertel des 5. Jahrh. Vor diese Zeit würde ohnehin niemand die MT. gesetzt haben. Wichtiger ist eine schon von SNYDER angezogene Stelle zum Anfang des Kap. V. Hier werden in V. 13 als schismatische Sekten in Ceylon die Dhammaruci und die Sāgaliya erwähnt. Im Anschlusse daran berichtet die T. von späteren Mönchsstreitigkeiten, die unter dem Könige Dāṭhopatissa stattfanden. ⁵⁾ Da nun dem König der Beiname „der Neffe“ beigelegt wird, so ist vollkommen klar, daß nur Dāṭhopatissa II. gemeint sein kann zum Unterschied von Dāṭhopatissa I., der in der Tat sein Oheim war. ⁶⁾ Der Autor

¹⁾ Vgl. 25, 1 und 34—35; 28, 18. Mit Recht weist auch SNYDER a. a. O. auf solche Fälle hin, wo der Erklärer über irgend ein Wort des zu erklärenden Textes schwankt. Er widerlegt ferner (z. B. 28, 14) die Ansichten anderer. Ja er kennt sogar verschiedene Lesarten. So sagt er 315, 15 (zu 22, 53): *keci pana „saṇṭhapetvā“* (st. *ṭhapetvāna*) *ti paṭhanti*. Vgl. auch 336, 1. Z. (zu 24, 35) und sonst.

²⁾ Vgl. 18, 37; 502, 1. Z. und öfters.

³⁾ Das Mayūrapāsāna des jüngeren M. (72, 105. 106).

⁴⁾ 456, 27 zu Mv. 34, 23: *kāresi so pokkharaniṃ ti: so pana Dārubbhatikarājū Sanhanvaṇṇanasamāpe pokkharaniṃ lahuṃ kāresi; pacchā taṃ Dhātusenarañño kāle parivenāpantiṃ karontā bhūmisamam akaṃsu*.

⁵⁾ MT. 115, 29 ff. Den wichtigsten Passus, der übrigens recht dunkel ist (S. 116, 6 ff.), hat SNYDER, a. a. O. S. 7 abgedruckt.

⁶⁾ M. 44, 154:

*Tassa Dāṭhopatissasā bhāgineyyo sanāmako
Jambudīpaṃ palāyittha . . .*

Aus M. 45, 12 und 22 geht dann hervor, daß dieser Dāṭhopatissa II. ursprünglich Hatthadāttha hieß, aber nach der Thronbesteigung diesen Namen mit dem seines Oheims vertauschte, und daß auch das Volk ihm allgemein den Namen des Oheims beilegte.

der Mṭ. lebte also sicher nach der Regierung Dāṭhopatissas II., d. h. rund nach 670 n. Chr. Unter Dāṭhopatissa II. berichtet nun freilich der M. nur von einem Konflikt, den die Mönche der orthodoxen Kirche mit dem Könige hatten, weil er sie zugunsten der Mönche des Abhayagiri-Klosters, also der Dhammarucika, benachteiligte,¹⁾ nicht aber von Streitigkeiten zwischen den Sāgalika-Sektierern und den orthodoxen Mönchen des Mahāvihāra. Daß die beiden Ereignisse miteinander in irgend einem Zusammenhange stehen, ist nicht unmöglich, aber es läßt sich mit derartigen Kombinationen nichts beweisen. Jedenfalls ist aber der Mönchshader, von dem die Mṭ. berichtet, eine so interne Angelegenheit, daß es nicht verwunderlich erscheint, wenn der M. nichts davon berichtet.

Die Mṭ. gibt nun aber auch an der besprochenen Stelle bestimmte Zahlen von Jahren an für die verschiedenen Schismen in Ceylon. Das erste ereignete sich, nachdem seit Begründung der Buddhalehre 217 Jahre verflossen waren, unter König Vaṭṭagāmaṇi. Das zweite, die Ketzerei der Sāgalika-Sekte, nach weiteren 341 Jahren. Der Zwiespalt unter Dāṭhopatissa endlich nach reichlich (*atireka*) 350 Jahren. Zählen wir das zusammen, so würden wir nur etwa rund auf das Jahr 600 n. Chr. für das letztgenannte Ereignis kommen. Allein mir scheint der Wortlaut der Mṭ. auch eine andere Erklärung zuzulassen. Die reichlichen 350 Jahre können nämlich auch von der Regierung des Mahāsena an (277—304) gerechnet sein, von der unmittelbar vorher gesprochen wird. Wir würden dann immerhin schon annähernd auf die Regierungszeit des Dāṭhopatissa geführt werden.

Wie dem aber auch sei, die Tatsache, daß der Autor der Mṭ. den König Dāṭhopatissa II. kennt, bleibt unter allen Umständen bestehen. Und damit ist auch als eine sichere obere Grenze für die Abfassung des Kommentars ungefähr der Ausgang des 7. Jahrh. gegeben.

¹⁾ M. 45, 29 ff: Der König legte für die Mönche des Abhayagiri-Klosters das Kloster Tiputhulla an. Dagegen erheben die *theriyā bhikkhū* Protest, weil es innerhalb ihrer Grenzen zu stehen kam. Aber der König kümmert sich nicht um diesen Protest, und es wird über ihn der Bann des *pattanikkujjana* „Umkehrung der Almosenschale“ verhängt. Mit dieser Strafe werden Laien belegt, die sich gegen den Orden vergangen haben. Wenn der Priester an deren Haus kommt, wendet er die Almosenschale um, um anzudeuten, daß er die Annahme etwa gereichter Speise verweigert.

Noch enger wird die Grenze gezogen, wenn die MT. 294, 8 zitierte Mahābodhivamsakathā identisch ist mit dem Mahābodhivamsa. Ich glaube nämlich nachweisen zu können, daß dieses Werk dem Ausgange des 10. Jahrh. angehört und nicht schon, wie man bisher annahm, dem 5. Jahrh.¹⁾ Die MT. kann demnach nicht vor dem Anfang des 11. Jahrh. entstanden sein.

Eine untere Grenze ergibt sich daraus, daß der Verfasser der MT. die spätere Fortsetzung des M. nicht kannte, also vor der 2. Hälfte des 13. Jahrh. gelebt haben muß; vornehmlich aber auch daraus, daß der Pali-Thūpavamsa, der in der Mitte dieses Jahrh. verfaßt wurde (vgl. unten in 29), die MT. bereits ausgiebig benutzt. Also gehört die MT. der Zeit zwischen 1000 und 1250 an.

10. Was nun den Inhalt der Mahāvamsa-Ṭikā anlangt, so bringt dieselbe, abgesehen von exegetischen und dogmatischen Erörterungen, eine nicht unbeträchtliche Menge geschichtlichen und legendären, märchen- und romanhaften Stoffes als Ergänzung zu dem Inhalte des M. Sie verhält sich da zum M. in ähnlicher Weise wie dieser zum D. Es ist also im M. die vorhandene Tradition noch nicht völlig ausgeschöpft. Es war noch überlieferter Stoff vorhanden, der zur Erweiterung der epischen Dichtung dienen konnte.²⁾

Legendär ist die Geschichte der früheren Buddhas, welche MT. 35 ff. als Erläuterung zu M. 1, 6 ff. dient, wo lediglich die Namen aufgezählt werden. Die Geschichte des Gotama Buddha wird von S. 40 ab ausführlicher erzählt als im Epos selber. Besonders eingehend behandelt der Kommentar den Besuch des Buddha auf Lāṅkā. Er erscheint hier wie eine Paraphrase der einschlägigen Partien des M. Als Einleitung zu M. II bringt dann die MT. 76—78 die Legende von dem ersten Buddha Dipaṅkara.³⁾ Von ihm erhielt der Bodhisatta in seiner damaligen Existenz als Sumedha die erste Prophezeiung seiner künftigen Buddhawürde (*vyākaraṇa*). In dem an der Spitze der Genealogie

¹⁾ So Strong im Vorwort zu seiner Ausgabe des MBv., PTS. 1891. Vgl. aber dagegen meine Ausführungen unten in 27.

²⁾ Eine Analyse des Inhalts der MT. zu den 20 ersten Kapiteln des M. findet sich bereits bei Turnour, Mahāvanso, Introduction, S. XXXI ff.

³⁾ Die MT. 77, 17 beruft sich dabei auf die Sumedhakathā des Jātakaniḍḍāna. Dieser Abschnitt (Fausnöll, Jāt. I, S. 2 ff.) ist nahezu wörtlich in den PThv. 2, 1 ff. übergegangen.

von M. II stehenden Mahāsammatā erkennt die MT. eine Inkarnation des Bodhisatta. Auch über die auf Mahāsammatas Geschlecht folgenden Dynastien enthält die MT. 81—84 eingehendere Angaben als der knappe Text des M. Es ist dabei sehr beachtenswert, daß diese Angaben völlig mit denen des D. 3, 14—41 übereinstimmen und sich wie eine Prosaversion derselben ausnehmen.

Solche Stoffe wie die Buddhalegenden entstammen ohne Zweifel der kirchlichen Tradition. Das gleiche können wir annehmen von den verschiedenen Notizen, welche den Bericht des M. über die Feier der Grundsteinlegung des Mahāthūpa ergänzen.¹⁾ Zu einer umfangreichen theologischen Betrachtung gibt die Beschreibung der in der Reliquienkammer (*dhātugabbha*) des Mahāthūpa der Sage nach aufgespeicherten Kunstwerke Anlaß.²⁾ Die MT. geht von dem Gesichtspunkte aus, daß vielleicht ein Skeptiker oder Ungläubiger an der Wahrheit der Schilderung zweifeln könnte. Allein die Sache erklärt sich durch das Zusammenwirken der *rājiddhi*, *deviddhi* und der *ariyiddhi*, der Wunderkraft, welche der König, die Götter und ganz besonders die Theras entfaltet haben. Auch davon wird gesprochen, wie Buddha selber der Insel Tambapaṇṇi in besonderem Maße seine Fürsorge zugewendet hatte. Ferner werden Beispiele analoger Wundererscheinungen angeführt: Wie der Thera Mahānāgasena erkrankt war, fanden sich in seiner Zelle 8000 Mönche und Indra mit einer großen Schar von Göttern ein und hatten alle Platz in dem engen Raume, der nur *ekamañcappamāṇaṃ* hatte. Zu der Beichtfeier des Mahinda auf dem Cetiyaberge kamen 96000 Mönche und eine Menge Götter, und sie alle versammelten sich in seiner Höhle u. a. m.

Als Beweis für die Wahrheit des Berichtes wird dann auch MT. 401, 11 — 402, 29 die Geschichte von König Bhātiya mitgeteilt, welcher die Schätze des Dhātugabbha mit eigenen Augen gesehen haben soll. Der M. berichtet davon 34, 49—51. Und schließlich wird MT. 402, 30—403, 11 auf den Thera Mahāsiva verwiesen, der dem Könige Vasabha (1. Jahrh. n. Chr.) eine Predigt über die Wunder des Dhātugabbha hielt und ihn von der Wahrheit seiner Worte überzeugte:

¹⁾ MT. 378, 2 ff. zu M. 29, 47; — MT. 379, 2 v. u. — 381, 18 zu M. 29, 56; — MT. 381, 5 v. u. — 382, 35 zu M. 29, 62; — MT. 383, 9—384, 37 zu M. 29, 64—66.

²⁾ MT. 398, 26—401, 10 zu M. 30, 97 ff.

Den Stempel echt mönchischer Überlieferung trägt auch die Geschichte des Nanduttara, einer früheren Inkarnation des Soṇutara, den die Gemeinde mit der Herbeischaffung der Reliquien für den Mahāthūpa betraute. Die Mṭ. bringt aber hier keine wesentlich neuen Momente bei. Ihre Darstellung erscheint nur als Verbreiterung der Darstellung im M., oder die letztere wie eine kürzere Fassung der ersteren.¹⁾ Das gleiche gilt von der Vorgeschichte der Reliquien, die in der Mṭ. ausführlicher als im M. erzählt wird.²⁾ Ganz theologischen Charakters ist endlich auch das Zwiegespräch zwischen dem sterbenden Duṭṭhagāmani und dem Mönche Theraputtabhaya, wie es in der Mṭ. ausgesponnen wird. Der König klagt darüber, daß er bei diesem seinem letzten Kampfe von allen seinen Kriegern verlassen sei. Er schildert den Todeskampf ganz im Bilde einer Schlacht, wo die Speere der Schmerzen ihn durchbohren, wo die Blutströme der Tränen fließen usw. Der Mönch weist ihn darauf hin, wie in diesem Kampfe der Sieg mit geistigen Waffen errungen werde.³⁾

Es fehlt aber in der Mṭ. auch nicht an Zusätzen, die mehr der volkstümlichen Überlieferung zu entstammen scheinen. Ganz romanhaft ist z. B. die Geschichte von der Liebe des Salirājakumāra, eines Sohnes des Duṭṭhagāmani, zu einem Caṇḍalamädchen. Der M. gibt nur 33 zu Anfang an, daß der Prinz um dieses Mädchens willen auf den Thron verzichtet habe, und daß die zwei schon in einer früheren Existenz in Verbindung gestanden seien. Dies erläutert nun die Mṭ. in einer längeren Erzählung.⁴⁾

Die beiden waren früher einmal Mann und Frau. Einst erhielt der Mann als Lohn für geleistete Schmiedearbeit von einem Jäger ein Schwein. Er bereitete das Tier zu und äußerte den Wunsch, es möchten acht hervorragende Theras kommen und bei ihm das Mahl einnehmen. Seine Frau bestärkt ihn in dem Glauben, daß die geladenen Gäste sicher kommen würden. Der Mann schmückt das Haus, stellt acht Sitze bereit, bestreut den Weg von der Hütte bis zum Dorfeingange mit Sand und wartet hier

¹⁾ Mṭ. 405, 3 v. u. — 407, 4 v. u. zu M. 31, 5—14.

²⁾ Mṭ. 408, 26 ff.; 411, 10 ff. zu M. 31, 17 ff.; 31 ff.

³⁾ Mṭ. 425, 2 v. u. ff. zu M. 32, 12 ff.; 433, 1—434, 6 zu M. 32, 48. Rein dogmatisch ist die Erörterung, die dem Theraputtabhaya in den Mund gelegt wird über die Frage, warum der König gerade über die beiden Guttaten besondere Befriedigung empfindet, die er vor der Thronbesteigung vollbracht.

⁴⁾ Mṭ. 439, 7—441, 13 zu M. 33, 3 *sambaddhaṃ pubbaḍḍhiyā*.

auf die Ankunft der Gäste. Der Thera Dhammadinna in Piyaṇḍipā hat den Wunsch des Mannes erraten. Mit sieben Gefährten macht er sich auf den Weg nach dem Dorfe. Hier werden die Mönche von dem Gastgeber mit Freude willkommen geheißen und bewirtet. Nachdem sie gegessen und ihren Dank erstattet haben, entfernen sie sich wieder. Der Mann aber wird zur Belohnung seiner Freigebigkeit als der Sohn des Duṭṭhagāmani wiedergeboren.

Es wird nun weiterhin erklärt, wie die Frau, die doch so tugendhaft war, dazu kommt, als Caṇḍalamädchen wiedergeboren zu werden. Es gilt dies als die Strafe für eine Verschuldung in einer anderen Existenz. Im Hause eines Zimmermanns als die jüngste von sieben Töchtern aufgewachsen, wurde sie einmal von ihrer Mutter wegen Unordnung gescholten. In ihrem Zorne gab sie der Mutter das von dieser gebrauchte Scheltwort zurück. Wegen solcher Unehre rbietigkeit kam sie in ihrer nächsten Existenz als die Tochter eines Caṇḍāla zur Welt.

Der Prinz Salirājaputta wuchs heran in Glanz und Reichtum und zeichnete sich durch Freigebigkeit gegen die Kirche aus. Eines Tages hörte er im Garten den Gesang des Caṇḍalamädchens, das Asokablüten sammelte. Er fühlte sich mächtig zu ihr hingezogen, vermählte sich mit ihr, und als nun sein Vater starb, entsagte er der Thronfolge, um nicht auf die Geliebte verzichten zu müssen.

Volksmärchenartig ist auch eine Erzählung, die sich an die Geschichte von den Schwangerschaftsgelüsten der Mutter des Duṭṭhagāmani anschließt. Das Gelüste der Königin ist, auf einem prachtvollen Bette liegend mit einer Honigwabe von der Größe eines *usabha*, an 12000 Priester von dem Honig auszuteilen und selber den Überrest zu genießen. Es heißt nun weiter, daß ein Mann aus der Gegend einen umgestürzten Kahn im Walde gefunden habe, der ganz mit Honig ausgefüllt war. Die Riesenvabe habe dazu gedient, die Wünsche der Königin zu befriedigen. Dazu gibt nun die MT. folgende Erzählung ¹⁾:

Ein blinder Krüppel, der von den Gelüsten der Königin gehört, läßt sich von seinen Söhnen im Gezweig eines blühenden Modakabaumes einen Sitz errichten. Hier belauscht er die Bienen, die nach Honig suchend die Blüten umschwärmen. Zwei Bienen

¹⁾ MT. 313, 15 ff. zu M. 22, 42 ff.

geraten in einen Streit. Die eine rühmt sich, daß in dem und dem Walde ein hohler Bambusstengel von ihrem Volke ganz mit Honigwaben ausgefüllt sei. Die andere spottet darüber; ihr Volk habe einen ganzen Kahn, der umgestürzt da und da unweit der See in einem Kadambadickicht liege, ganz mit Honig angefüllt. Der Blinde beauftragt nun zuerst seine Söhne, das Bambusrohr zu suchen. Nachdem sie es gefunden, zeigt er dem Könige an, was er von dem Nachen voller Honig in Erfahrung gebracht. Der König schickt seine Leute ab, und der Nachen mit dem Honig wird, den Angaben des Blinden entsprechend, aufgefunden.¹⁾

Am reichsten fließt die Quelle volkstümlicher Tradition in den Nachträgen, welche die MT. zu der Geschichte der indischen Könige bis Asoka liefert. Schon die Erzählung von der Gründung der Sakya-Dynastie ist offenbar eine Stammesgeschichte, die innerhalb dieser Familie entstanden war und überliefert wurde, also zunächst den Kreisen der Kshatriya angehörte.²⁾ Vollends märchenhaft ist die Geschichte von Susunāga.³⁾ Es begegnet uns hier ein weitverbreitetes Sagenmotiv, wonach die Begründer neuer Dynastien als Kinder ausgesetzt und von irgend einem wilden Tiere behütet werden, bis Menschen kommen und ihrer sich annehmen. Susunāga wird von einer Schlange bewacht; ganz in der gleichen Weise nach einer Sage, die sogleich angeführt werden wird, Candagutta von einem Stiere. Ebenso wird von dem Ahnherren der Achämeniden erzählt, er sei von einem Adler ernährt worden.⁴⁾ Kyros, der Begründer des Perserreiches, wird nach der Sage als Kind ausgesetzt und von einer

¹⁾ Beiläufig sei erwähnt, daß gelegentlich der Aufzählung der Geschenke, die Asoka an Devānampiyatissa abschickt (in M. 11, 28–33) die MT. 213, 15 ff. eine Schilderung des *rājābhiseka* gibt. Der Reihe nach treten eine Jungfrau aus dem Stande der Khattiya, dann der *purohita* als Vertreter der Brahmanen, und schließlich der *setthin* als Repräsentant der Bürger (*gahapati*) vor den König, gießen ihm Weihwasser auf das Haupt und huldigen ihm. Zum Schluß wird der König durch den Fluch gebunden: „Wenn du unserem Worte gemäß regieren willst, gut! Wenn nicht, so soll dein Haupt in sieben Teile zerbersten.“ Charakteristisch ist, daß bei der Feier die Kshatriya vor den Brahmanen rangieren. Vgl. Rhys Davids, *Buddhist India* S. 53.

²⁾ MT. 84, 4 ff. bei Turnour, a. a. O. XXXV.

³⁾ MT. 100–101 zu M. 4, 6 bei Turnour, a. a. O. S. XXXVII.

⁴⁾ Aelian, *de anim.* 12, 21. Vgl. Spiegel, *Eran. Altertumskunde* II, S. 262.

Hündin genährt.¹⁾ Weltbekannt ist die Sage von Romulus und Remus, die eine Wölfin säugt. Noch heute sind in Indien Volkserzählungen des „Rhea-Sylvia-Typus“ bekannt. In einer derselben sind es Ratten, die das auf einem Müllhaufen ausgesetzte Kind ernähren.²⁾

In M. 5, 15 wird ganz kurz die Dynastie der Nanda erwähnt. Die Colomboer Ausgabe hat freilich nur *nava bhātaro tato āsumi*, die Tīkā las aber offenbar *nava Nandā t. ā.* und gibt 117, 17 ff. ausführlich die Geschichte ihres Emporkommens. S. TURNOUR, S. XXXVIII. Es reiht sich daran MT. 119, 8 ff. die Erzählung von den Anfängen des Moriya-Geschlechtes, an die sich 121, 22 ff. die Jugendgeschichte des Candagutta anschließt (TURNOUR, S. XXXIX).

Von Interesse ist hier namentlich MT. 121, 26 ff. die Erzählung von der Aussetzung des neu geborenen Knaben durch seine Mutter und von seiner Behütung durch einen Stier, namens Canda. Ein Hirte findet das Kind, nimmt es in seine Familie auf und gibt ihm den Namen Candagutta, „der von Canda behütete“. Wir werden damit wieder auf das Gebiet der Kyrossage und verwandter Volkserzählungen geführt. An die Kyrossage erinnert ferner eine Episode aus der Jugend des Candagutta;³⁾ wie er im Spiel mit anderen Knaben die Rolle des Königs übernimmt und zu Gericht sitzend den Befehl gibt, für schuldig befundenen Spielgefährten Hände und Füße abzuhaufen. Ebenso wird der Knabe Kyros nach Her. 1, 114 von seinen Altersgenossen im Spiel zum Könige erhoben und züchtigt den Knaben eines vornehmen Meders Artembares, weil er nicht gehorcht hatte.

Noch zwei Episoden führe ich aus der Geschichte des Candagutta an, weil sie offenbar den Charakter echter Volkssagen besitzen. Die erste ist MT. 122, 22 ff. die Geschichte von dem entführten Prinzen Pabbata, den Cānakka zusammen mit Candagutta aufzieht, um dadurch eine Waffe gegen den wegen einer persönlichen Kränkung von ihm gehaßten Nandakönig zu haben. Canda-

¹⁾ Justin 1, 4; SPIEGEL, a. a. O. S. 266. Herodot I. 110 deutet die Sage rationalistisch aus, indem er Kyros von einer Hirtenfrau aufgezogen werden läßt, die den Namen Spako „Hündin“ führte.

²⁾ SABAT CHANDRA MITRA, On North Indian Folk-tales of the „Rhea Sylvia“ and „Juniper Tree“ Types; JASB. 71, 3, 1902, S. 4. Vgl. auch GRIMM, Märchen III, S. 84.

³⁾ S. auch TURNOUR, a. a. O. S. LXIX.

gutta schläft im Walde. Um den Pabbata zu prüfen, gibt ihm Cāṇakka ein Schwert und beauftragt ihn, die Schnur, die der schlafende Candagutta um den Hals trägt, ihm zu bringen, ohne sie zu zerschneiden oder aufzubinden. Pabbata geht hin. Wie er aber sieht, daß er den Auftrag nicht auszuführen vermag, kehrt er wieder um. Ein andermal schläft Pabbata im Walde und Cāṇakka gibt dem Candagutta den gleichen Auftrag. Dieser haut dem Pabbata den Kopf ab, da er auf andere Weise den Auftrag nicht erledigen kann, und bringt die Schnur dem Brahmanen.

Die zweite Episode MT. 123, 3 ff. ist die, wie Candagutta zur Erkenntnis der beim Kampf um den Thron begangenen Mißgriffe kommt. Er hat zu Anfang den Aufstand ins Innere des Landes getragen. Aber er wird besiegt und irrt mit seinen Leuten verkleidet in den Dörfern umher. In einem Dorfe nun hat eine Frau Kuchen gebacken und ihrem Knaben einen zum Essen gegeben. Dieser ißt die Mitte heraus, läßt den Rand übrig und will einen neuen Kuchen haben. Da sagt zu ihm die Mutter: „Du machst es mit deinem Kuchen, wie Candagutta mit dem Reich, der auch gleich das Innere haben will, statt erst der am Rand gelegenen Gebiete sich zu bemächtigen.“ Die Leute Candaguttas ziehen eine Lehre aus den Worten der Frau. Sie verlegen den Aufstand in die Grenzbezirke und dringen von da allmählich in das Innere vor.

Volkstümliche Elemente enthält auch die MT. 124, 4 ff. als Kommentar zu M. 5, 18 mitgeteilte Geschichte von der wunderbaren Geburt des Bindusāra. Cāṇakka macht den König Candagutta ohne dessen Wissen durch allmähliche Gewöhnung immun gegen Gift. Eines Tages kommt er zufällig hinzu, wie der König seiner Gemahlin, die schwanger ist, von den für ihn zubereiteten vergifteten Speisen zu kosten gibt. Schnell entschlossen tötet Cāṇakka die Königin mit dem Schwert, schneidet ihr den Leib auf, nimmt das noch lebende Kind samt dem Fruchtsack heraus und läßt es in den Bauch einer Ziege tun, damit es völlig ausreife. Sieben Tage lang nimmt er zu dem gleichen Zwecke immer wieder eine frische Ziege, bis der Knabe lebensfähig ist und den Ammen übergeben werden kann. In indischen Volksmärchen findet sich auch sonst das Motiv, daß der Held als Kind im Leibe eines Tieres, z. B. eines Hundes oder eines Rindes oder eines Pferdes geborgen wird.¹⁾

¹⁾ SARAT CHANDRA MITRA, JASB. 71, 3, 1902, S. 10, 11.

In das folkloristische Bereich gehört auch die merkwürdige Erzählung von Candaguttas Tod, die MṬ. 124, 33 ff. unmittelbar auf die eben mitgeteilte Geschichte folgt. Der König stirbt, aber ein Yakkha, namens Devagabbha, bemächtigt sich des Leichnams und belebt ihn mit der eigenen Seele, bis Bindusāra den Yakkha überlistet und tötet. Die Sage beruht auf dem indischen Volksglauben, daß man durch Zauber imstande sei, die eigene Seele in irgend eine Leiche zu versetzen und diese dadurch zu beleben.¹⁾

MṬ. 125, 35 ff.²⁾ folgt die Geschichte von den seltsamen Schwangerschaftsgelüsten der Gattin des Bindusāra. Sie werden von einem Ājīvaka-Mönch namens Janasāna dahin gedeutet, daß die Königin einen hervorragenden Sohn gebären werde. Von diesem Mönch wird beiläufig (126, 37) erzählt, daß er in einer früheren Existenz eine *Boa constrictor* (*ajagara*) gewesen sei. Dem Umstand, daß er sich damals gern in der Nähe von Mönchen aufgehalten und an ihren Rezitationen Wohlgefallen gefunden habe, verdanke er seine hervorragende Weisheit in seinem späteren Leben. Wir haben hier eine an die Jātakas erinnernde Erzählung, also offenbar wieder eine volkstümliche Tradition vor uns.

Der Sohn der Königin ist Asoka. Es wird nun weiter (MṬ. 127, 30) berichtet, wie auch in der Jugendzeit des Asoka ein scheinbar geringfügiges Ereignis als Vorzeichen seiner künftigen Macht gedeutet wurde. Als dann Asoka selbst König geworden, verlangt ihn danach, dem Janasāna seine Verehrung darzubringen. Er läßt ihn in einer Sänfte holen. Unterwegs aber nimmt Janasāna bei dem Thera Assagutta die Weihen der buddhistischen Priester.

Aus unserer Analyse geht deutlich hervor, wie in der MṬ., genau wie im M. selbst, eine mehr volkstümliche Tradition neben der klösterlichen hergeht. Woher der Sagenstoff stammt, den sie zur Ergänzung des M. beibringt, darauf werde ich später kommen.

11. Als Autor des Mahāvamsa wird in den Schlußworten

¹⁾ BENFEY, Pāṇśchatantra I, 123 ff.; VARNHAGEN, Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung durch die asiatischen und europäischen Literaturen, Berlin 1882.

²⁾ Der folgende Abschnitt der MṬ. bis S. 128 ist bei TURNOUR nicht ausgezogen. Im KM. ist er VV. 1129—1180 versifiziert. Der Ājīvaka-Mönch heißt hier Janasāna.

der MT. (502, 35) Mahānāma genannt. Es heißt von ihm, daß er in der von dem General Dīghasanda erbauten Klosterzelle gewohnt habe.¹⁾ Dīghasanda war nach M. 15, 230 ein Heerführer des Devānampiyatissa, und die von ihm angelegte Zelle, die nach ihm den Namen Dīghasandasenāpatipariveṇa führte, gehörte zum Mahāvihāra. TURNOUR (Introd. S. LIV) nimmt nun an, dieser Mahānāma sei der Oheim des Königs Dhātusena, von dem es M. 38, 16 heißt, daß er in der von Dīghasanda erbauten Behausung gewohnt habe. Ein Name dieses Oheims ist jedoch an der Stelle nicht angegeben. Den Namen hat offenbar TURNOUR oder sein Gewährsmann aus M. 39, 42²⁾ entnommen, wo es heißt, daß Moggallāna I. (497—515) dem Presbyter des Dīghasanda-Klosters Mahānāma das Kloster von Sihagiri übertragen habe. Daß aber dieser Mahānāma mit dem Oheim des Dhātusena identisch ist, läßt sich, wenn sie auch Bewohner des nämlichen Klosters waren, nicht erweisen. Die Chronologie spricht dagegen. Dhātusena trat bei seinem Oheim in die Klostergemeinde schon unter der Regierung des Daṃḍi Paṇḍu (436—441) ein. Der Oheim war damals bereits „Thera“, also jedenfalls ganz erheblich älter als sein Neffe. Dhātusena bestieg selber erst 463 den Thron, nachdem inzwischen außer Paṇḍu noch fünf weitere Daṃḍifürsten regiert hatten. Die Übertragung des Sihagirivihāra an Mahānāma erfolgte sicher nicht in den ersten Regierungsjahren des Moggallāna. Das geht aus M. 39, 33ff. hervor, wo verschiedene Wandlungen in Charakter und Denkweise des Königs berichtet werden, ehe er ein zuverlässiger Förderer des Buddhismus wurde. Aus diesem allen würde sich für den Mahānāma ein Lebensalter ergeben, das zwar nicht unmöglich, aber doch recht unwahrscheinlich ist.

TURNOUR wird in seiner Ansicht, daß der Oheim des Dhātusena der Autor des M. sei, noch durch einen weiteren Umstand bestärkt. M. 38, 59 wird erzählt, daß Dhātusena gelegentlich einer Festfeier an der Verbrennungsstätte des Mahinda den Auf-

¹⁾ *Dīghasandasenāpatinā kārapitamahāparivēṇavāsīnā Mahānāmo ti garūhi gahitanāmadheyena therena . . .* "Die Ausgabe hat freilich nur *Dīghasandasenāpatinā kārapitassa Mahānāmo ti* usw. In dieser Form würde der Passus besagen, daß der M. im Auftrage oder auf Anregung des Dīghasanda verfaßt worden sei, was aber ein Unding ist.

²⁾ Auf die Erwähnung Mahānāmas an dieser Stelle hat auch schon RRV DAVIDS, JRAS. 1875, S. 196 hingewiesen.

trag gegeben habe, den Dipavaṃsa öffentlich zu verlesen.¹⁾ TURNOUR nimmt ohne weiteres an, daß damit der Mahāvaṃsa gemeint sei.

Diese Kombination hat bereits SNYDER als unhaltbar nachgewiesen.²⁾ Sie scheitert schon daran, daß eben der M. nie und nirgends Dipavaṃsa genannt wird. Wenn aber der Dipavaṃsa, von dessen Verlesung die Stelle spricht, ein anderes Werk ist als unser M. — und das unterliegt keinem Zweifel — so ergibt sich aus ihr, wie SNYDER ganz mit Recht hervorhebt, ein Argument gegen TURNOURS Annahme, daß Dhātusenas Oheim Autor des M. sei. Dhātusena hätte dann sicherlich bei jener feierlichen Gelegenheit das Werk seines Oheims und Lehrers, nicht aber den Dipavaṃsa vortragen lassen. Ich möchte aus der Stelle geradezu herauslesen, daß damals zwar unser D., nicht aber auch schon unser M. vorhanden war.

Nun aber meine eigene Ansicht. Wir müssen den M. 39, 42 genannten Mahānāma, wie ich glaube, ganz von dem Oheim des Dhātusena trennen. Dann aber spricht manches dafür, daß wir in ihm den Verfasser des M. gefunden haben. Es handelt sich selbstverständlich nur um eine Vermutung, die eine gewisse Wahrscheinlichkeit besitzt, nicht um eine Gewißheit. Immerhin stimmen zwei Momente zusammen: der Name und der Wohnsitz. Als Abfassungszeit würde sich dann das letzte Viertel des 5. Jahrhunderts ergeben, ein Ergebnis, das wenigstens als plausibel gelten kann.³⁾

Bezüglich der Entstehungszeit des Dipavaṃsa kann ich mich auf OLDENBERG berufen. Nach ihm wurde er verfaßt zwischen dem Beginn des vierten und dem ersten Drittel des

¹⁾ *datvā sahasaṃ dipetaṃ Dipavaṃsaṃ samādisi*. So, nicht *dipetaṃ* liest die Colomboer Ausgabe.

²⁾ Der Komm. und die Textüberlieferung des M., S. 2—3. Die Identität des Autors des M. und der *Ṭikā* hat auch schon OLDENBERG, D. S. 8 als falsch bezeichnet.

³⁾ M. 15, 207 wird ein König Senindagutta erwähnt, unter dessen Regierung die Damiḷa den Fluß von Anurādhapura näher an die Stadt heran geleitet haben sollen. Nach TURNOUR, S. 100, Anm. soll Senindagutta identisch mit Mittasena (435 n. Chr.) sein. Seine Erwähnung würde also mit unserer Datierung des M. nicht in Widerspruch stehen. Allein jene Stelle darf vermutlich überhaupt nicht herangezogen werden. Sie scheint ein Glossem zu sein, da sie in den birmanischen Handschriften fehlt und auch in der *Ṭ.* nicht kommentiert wird. SNYDER, a. a. O. S. 3.

5. Jahrhunderts. Die Gründe sind die folgenden: 1. Die obere Grenze ist dadurch gegeben, daß der Bericht des D. bis zum Jahre 302 bzw. 304 reicht. 2. Eine untere Grenze wird bestimmt durch die Tatsache, daß Buddhaghosa (Anfang des 5. Jahrh.) eine Version des D. kannte, die freilich von der unserigen etwas differierte. 3. Dazu stimmt auch, daß der D. unter König Dhātusena, also in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. öffentlich vorgelesen wurde, sowie daß die MT. einer Dīpavaṃsaṭṭhakathā Erwähnung tut. Doch ist dies Argument natürlich nur von sekundärer Bedeutung.¹⁾ Vergleichen wir diese Resultate OLDENBERGS über das Alter des D. mit den oben mitgeteilten über das des M., so ergibt sich als wahrscheinlich, daß beide Werke durch den Zeitraum von 100 bis 150 Jahren voneinander getrennt sind. Der große Unterschied, der in stilistischer Hinsicht zwischen ihnen besteht, erklärt sich daraus, daß in jenen Zeitraum die Tätigkeit des Buddhaghosa fällt, die für das ganze literarische Leben in Ceylon einen Wendepunkt bedeutet.

V. Das Quellenwerk.

12. Eine Anzahl von Stellen der MT. handelt von dem Quellenwerke, auf welchem unser M. beruht, und von dem Verhältnisse, das zwischen beiden besteht. Es sind dies a) MT. 21, 31—22, 21; b) MT. 25, 31—26, 1; c) MT. 28, 18—26; d) MT. 29, 19—34; e) MT. 502, 34—503, 4. Von diesen Stellen knüpfen die ersten vier — die letzte ist eine Rekapitulation im Schlußpassus der Tīkā — an das Prooemion des M. an. Sie haben alle den Zweck zu erklären, was hier der Autor des M. unter dem „von den Alten verfaßten Mahāvaṃsa“ versteht, an dessen Stelle er seine eigene Dichtung setzt.

Aus diesen Stellen, die ich kurzweg als QS. (= Quellenstelle) a, b, c, d, e bezeichne, geht nun im Zusammenhalt mit dem Prooemion unseres M. über jenes Grundwerk und über das Verhältnis unseres M. zu ihm das folgende hervor:

1. Unser M. ist die Übertragung eines in singhalesischer Sprache verfaßten Werkes in die Magadha- oder Schriftsprache, d. h. in das Pali, und zwar unter gleichzeitiger Umwandlung der

¹⁾ Dip., Introd. S. 8—9.

Prosa des Originals in Verse. Daher wird er auch Padyapadoru-
ṃsa genannt.¹⁾

2. Die Übertragung war, was den Inhalt betrifft, genau. Da-
gegen litt das Original an einigen Mängeln der Darstellung. Es
war an manchen Stellen zu kurz, an anderen zu weitschweifig
und enthielt viele Wiederholungen. Diese Fehler sind in der
Übertragung vermieden.²⁾

3. Dem Originalwerk sind mehrere Namen beigelegt. Es
wird Sihalatṭhakathā „singhalesischer Kommentar“ oder Porā-
ṇatṭhakathā „Kommentar der Alten“ und zwar „in der Fassung
der Bewohner des Mahāvihāra“ genannt, oder es wird endlich
genauer bezeichnet als der „alte Mahāṃsa der Sihalatṭhakathā“
oder als der „von den Alten in singhalesischer Sprache verfaßte
Mahāṃsa der Sihalatṭhakathā“. ³⁾ Endlich findet sich auch
kurzweg Atṭhakathā im gleichen Sinne verwendet, oder auch in
der Weise, daß Atṭhakathā als der allgemeine, Sihalatṭhakathā
als der speziellere Begriff erscheint.⁴⁾

¹⁾ *Sihalabhāsaṃ hitvā Māgadhiabhāsāya pavakkhāmi* Mṭ. 22, 9. — *bhāsan-
taram eva pahāya vigatadosāya seṭṭhamāgadhiabhāsāya kathayissāmi* Mṭ.
22, 11. — *āruḥhabhāsamattaṃ pahāya ettha Māgadhiavohāraṃ āropetvā padya-
padagāthābandhena kathesi* Mṭ. 25, 38. — *Sihalabhāsamattaṃ parivattetvā
Māgadhiabhāsāya ayaṃ Padyapadoruṃsaṃso kātabbo* Mṭ. 29, 24. — *tāya Siha-
labhāsāya vivaṃjitaṃ katvā tantibhāsaṃyuttaṃ sārāṇ ca katvā ayaṃ Padya-
padoruṃsaṃso kātabbo* Mṭ. 29, 32. — *pubbasihalabhāsikāya Sihalatṭhakathāya
bhāsantaram eva vivaṃjiya atthasāraṃ eva gahetvā tantinayānurūpena katassa
Padyapadoruṃsassa* Mṭ. 502, 36.

²⁾ *Atṭhakathāya ye vuttappakārā te asasetvā bhāsantaram eva pahāya . . .*
Mṭ. 22, 10. Vgl. auch die unter 1 an letzter und vorletzter Stelle aufgeführten
Zitate. — *porāṇake Sihalatṭhakathāmahāṃsaṃsihi atisaṅkhepādayo sissapari-
kappitā dosā nāma atthi, te tato parivaṃjetvā . . .* Mṭ. 28, 23. — *ativitthāra-
vacanaṃ anativitthāraṃ anatisaṅkhepaṃ katvā . . . ayaṃ Padyapadoruṃsaṃso
kātabbo* Mṭ. 29, 23. — Interessant ist Mṭ. 29, 20, wo ein Thera Upatissa aus
dem Kloster Pāsāṇadīpa zitiert wird, der das Originalwerk gegen den M. 1, 2
erhobenen Vorwurf in Schutz nimmt. Pāsāṇadīpa wird auch im jüngeren
M. (45, 53) in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts als Sitz priesterlicher Gelehr-
samkeit erwähnt.

³⁾ Vgl. *Mahāṃsaṃso ti laddhanāmaṃ Mahāvihāravāsinaṃ vācanāmaggaṃ
porāṇatṭhakathaṃ . . . pavakkhāmi* Mṭ. 22, 8. — Der Ausdruck *Sihalatṭhakathā*
wird QS. e gebraucht, der Ausdruck *porāṇa(ka) Sihalatṭhakathāmahāṃsa*
QS. b, c, d; an letzter Stelle (Mṭ. 29, 39) auch *eso Sihalatṭhakathāmahāṃsaṃso
porāṇehi Sihalāya niruttiyā kato*. Durch die letzte Bezeichnung wird auch
die Annahme ausgeschlossen, daß mit dem „M. der Alten“ in M. 1, 2 der D.
selbst gemeint sei. Es handelt sich um eine singhalesische Grundlage.

⁴⁾ Es geht das aus QS. a hervor, wo das vorhergehende *porāṇatṭhakathā*

Es ergibt sich also, daß im Mahāvihāra zu Anurādhapura ein altes Kommentarwerk zu den kanonischen Schriften aufbewahrt wurde, das als *Atṭhakathā* bezeichnet wurde. Dieses Werk war in singhalesischer Prosa verfaßt, untermischt jedoch, wie wir gleich sehen werden, mit Versen in Palisprache. Einen Teil dieser *Atṭhakathā* bildete der „alte Mahāvaṃsa“, auf dem der M. des Mahānāma beruht. Stofflich stimmte der neue M. mit dem alten im wesentlichen überein; doch unterschied er sich von ihm durch kunstvollere und gleichmäßigere Darstellung.¹⁾

Wir haben nun die Frage zu erörtern, von welcher Art und welchem Umfange die Literatur war, welche dem Autor unseres M. vorlag, insbesondere der *Sihalaṭṭhakathāmahāvaṃsa*, und welche Stellung dieser innerhalb jener Literatur einnahm. Es wird sich dabei auch über das Verhältnis, in welchem der D. zu dem Quellenwerke einerseits und zum M. andererseits stand, Aufschluß ergeben. Wie die QS. a—c der MT. den Ausgangspunkt der Untersuchung bildeten, so wird auch für deren weitere Fortführung die MT. in erster Linie das Material uns liefern müssen.

13. Der M. spricht im Prooemion 1, 2 selbst von einem „von den Alten verfaßten Mahāvaṃsa“ *porāṇehi kato p' eso* (scil. *mahāvaṃso*). Es ist klar, daß damit eben das die Grundlage bildende Werk gemeint ist, das die MT. unter ähnlicher Bezeichnung kennt. An einer anderen Stelle nennt der M. als seine Quelle kurzweg die *Porāṇā* „die Alten“, was also wieder nur Name des gleichen Grundwerkes ist. Es heißt nämlich M. 29, 44, daß über die Zahl der in Ceylon ansässigen Mönche, die an der Feier der Grundsteinlegung des Mahāthūpa teilgenommen, von den *Porāṇā* keine Angabe gemacht werde.²⁾ Implicite liegt darin, daß die übrigen

MT. 22, 10 durch *aṭṭhakathāya ye vuttappakārā* aufgenommen wird, sowie aus QS. d, wo zuerst (MT. 29, 21) das allgemeinere *aṭṭhakathā* und gleich darauf im besonderen *Sihalaṭṭhakathāmahāvaṃsa* gebraucht ist.

¹⁾ Ich verweise auf OLDENBERG, D., *Introduct.*, S. 1 ff., wo namentlich auf Grund von QS. a die Frage nach den Quellen von D. und M. scharfsinnig erörtert ist. Ich unterscheide mich von OLDENBERG hauptsächlich nur bezüglich des Verhältnisses zwischen dem alten M. und der singhalesischen *Atṭhakathā*.

²⁾ *Bhikkhūnaṃ dipavāsinaṃ āgatānaṃ ca sabbaso gaṇanāya paricchedo porāṇehi na bhāsito.*

Oben in 30 ff. ist gesagt, daß aus Rājagaha der Thera Indagutta mit 80000 Mönchen kam, aus Benares Dhammasena mit 12000 Bhikkhus, aus Sāvattthi Piyadaasi mit 60000, aus Vesālī Buddharakkhita mit 18000 usw.

Zahlen, welche in jenem Zusammenhange genannt werden, den *Porāṇā* entnommen sind.

In der MṬ. werden die *Porāṇā* an sieben Stellen zitiert.¹⁾ Es geschieht dies jedesmal mit den Worten *tenāhu porāṇā*. Jedesmal folgen ein oder mehrere Paliverse. Auch in Buddhaghosas Kommentaren finden sich die *Porāṇā* häufig angeführt. So werden sie z. B. in der historischen Einleitung zur Samanta-Pāsādikā²⁾ im ganzen dreimal genannt und an allen drei Stellen ebenfalls Paliverse aus ihnen zitiert. Das Quellenwerk, aus dem auch der M. schöpfte, war also mit Versen in Palisprache untermischt. Aber die *Porāṇā* waren nicht etwa nur eine Verssammlung. Die Sumaṅgala-Vilāsinī³⁾ bringt zwar, soweit sie im Drucke vorliegt, ebenfalls drei Verse aus den *Porāṇā*, daneben aber auch eine Reihe von Prosazitaten, die ganz und gar den Charakter von Kommentarbemerkungen tragen. Die *Porāṇā* waren also eine richtige Aṭṭhakathā, oder, wie die MṬ. QS. a das Grundwerk des M. direkt nennt, eine *porāṇaṭṭhakathā*.⁴⁾

Daß die Prosapartien des Grundwerkes in singhalesischer Sprache geschrieben waren, wissen wir bereits. In der nämlichen Form, singhalesische Prosa untermengt mit Paliversen, sind von modernen Werken Ceylons beispielsweise der Rājaratnākara, der Dhātuvāṃsa, die Daḍadāpūjāvali verfaßt.

Bedürfte es noch einer Bestätigung, daß mit *Porāṇā* und mit *Aṭṭhakathā* das nämliche gemeint ist, so sei darauf hingewiesen, daß aus dieser, wie aus den *Porāṇā*, Paliverse zitiert werden. So z. B. MṬ. 381, 14. Allerdings werden sie hier nur allgemein mit *vuttam pi c' etaṃ* eingeführt. Unmittelbar vorher aber werden zu M. 29, 53 ff. genauere Angaben über hervorragende Theras gemacht, die bei der Feier des Mahāthūpa zugegen waren, und es endigt dieser Passus mit den Worten *iti aṭṭhakathāya vuttam*. Es ist nun doch sehr wahrscheinlich, daß auch zu dem gleich daran sich anschließenden *vuttam pi c' etaṃ* ein *aṭṭhakathāya* ergänzt werden muß.

¹⁾ MṬ. 9, 28; 22, 3; 22, 17; 50, 11; 382, 29; 398, 20; 456, 7 v. u.

²⁾ Herausg. von OLDENBERG als Anhang zu Vinaya-Piṭaka III. Vgl. dort S. 313, 319, 320. S. auch OLDENBERG, D., Introd. S. 5. Das Zitat auf S. 313 ist teilweise auch in die Asl. 67 (ed. E. MÜLLER S. 32) übergegangen.

³⁾ Sum. ed. RHYS DAVIDS und CARPENTER, I, S. 34, 55, 61.

⁴⁾ Auch OLDENBERG, D., Introd. S. 2 hat bereits aus QS. a der MṬ., wo im gleichen Zusammenhange *aṭṭhakathā*, *porāṇā* und *porāṇaṭṭhakathā* nebeneinander genannt werden, die Identität dieser drei Begriffe gefolgert.

Auch die Nidānakathā¹⁾ bringt ein Zitat in Pāliversen aus der Ak. Es enthält in 11 Zeilen die Namen der früheren Buddhas. Die Liste erinnert vollkommen an die im M. 1, 5—10 und wird, da ja der M. auf der Ak. ruht, deren Vorlage gebildet haben. Der Unterschied ist nur der, daß im M. die drei ersten Buddhas nicht genannt werden, weil von ihnen keine Weissagung von Gotama Buddha überliefert ist.

Ein kurzes Wort habe ich noch beizufügen über die Bezeichnung *Sīhalatthakathā*. Die Identität derselben mit dem kurzweg „Atthakathā“ genannten Grundwerke leuchtet ja ohne weiteres ein, da eben das Grundwerk in der *Sīhalabhāṣā* verfaßt war. Sie geht aber auch direkt hervor aus MṬ. 80, 33, wo die SAK. als Quelle für die große Genealogie von Mahāsammata zitiert wird. Kurz vorher, im Eingang des ganzen Passus, MṬ. 77, 6 ff., ist die Quelle des nämlichen Gegenstandes einfach Atthakathā genannt.

Es bleiben nun aber noch zwei Stellen, die mir schwer verständlich sind. An zwei Stellen (MṬ. 128, 23 und 213, 15) wird die SAK. merkwürdigerweise als Majjhimaśāṅgītiyā Cūlasīhanādasuttavaṇṇanā Sīhalatthakathā bezeichnet.²⁾ Einmal heißt es, daß in ihr die Geschichte von Janasāna und von den Schwangerschaftsgelüsten der Mutter des Asoka, die jener deutet, erzählt ist. An der zweiten Stelle werden nach ihr die Zeremonien der Königsweihe geschildert. Das mutet uns nun freilich befremdlich an, daß die SAK., die doch offenbar sehr umfangreich war, erklärende Schrift zu einem einzelnen Sutta des M. N. gewesen sein sollte. Oder wenn wir annehmen, es sei an jenen beiden Stellen nur ein ganz bestimmtes Stück aus der großen SAK. gemeint, so ist wieder nicht abzusehen, was die aus ihm von der MṬ. entnommenen Angaben gerade mit dem Inhalte des Cūlasīhanādasutta zu tun haben konnten.

Die zwei Stellen, die uns zur Verfügung stehen, reichen wohl nicht aus, um zu einem sicheren Resultate zu kommen. Aber sie genügen auch nicht, um die namentlich durch die QS. der MṬ. gesicherte Annahme zu erschüttern, daß *Sīhalatthakathā* nur eine etwas genauere Bezeichnung ist für das Quellenwerk, das sonst kurzweg Atthakathā heißt, für das Werk der *Porāṇā*.

¹⁾ FAUSBÖLL, Jñt. I, 44.

²⁾ Das Cūlasīhanādasutta ist Sutta 11 des ersten Buches (*mūlapaṇṇāsa*), des Majjhimanikāya bei TRENCNER, M. N. I, S. 63 ff., NEUMANN, Reden des Gotamo Buddhō I, S. 101 ff.

14. Außer dem Quellenwerke des M., das die MT. unter den verschiedenen Namen *Porāṇā*, *Sihalaṭṭhakathāmahāvaṃsa*, *Sihalaṭṭhakathā*, *Porāṇaṭṭhakathā* oder am häufigsten kurzweg *Aṭṭhakathā* anführt, nennt sie noch verschiedene andere Werke, aus denen sie Stoff für ihre Erläuterungen zum Text des M. entnimmt. Abgesehen von den beiden Kommentaren des Buddhaghosa, der *Sumaṅgalavilāsinī* (98, 1; 328, 13) und der *Samanta-Pāsādikā* (95, 9—10; 164, 25—26), sowie der *Kathāvatthuppakaraṇaṭṭhakathā* (114, 10)¹⁾ sind es die folgenden:

1. *Uttaravihāraṭṭhakathā*, mehrmals erwähnt (s. u.) und *Uttaravihāramahāvaṃsa*.

2. *Vinayaṭṭhakathā*, viermal erwähnt, zweimal einer *Mahāvaṃsaṭṭhakathā*, einmal der Ak. schlechthin entgegengestellt.

3. *Mahāvaṃsaṭṭhakathā*, zweimal erwähnt, s. unter 2.

4. *Dīpavaṃsaṭṭhakathā*, zweimal erwähnt.

5. *Sīmākathā*, einmal erwähnt.

6. *Cetiyavaṃsaṭṭhakathā* und *Mahācetiyavaṃsaṭṭhakathā*, vereinzelt.

7. *Mahābodhivaṃsakathā*, einmal erwähnt.

8. *Sumedhakathā*, einmal erwähnt. Vgl. S. 37, N. 3.

9. *Sahassavatthaṭṭhakathā* „Kommentar der tausend Geschichten“; viermal zitiert.

Über *Dīpavaṃsaṭṭhakathā* und *Sīmākathā* ist wenig zu sagen. Erstere wird doch wohl ein Kommentar zu unserem D. gewesen sein, der ja allerdings zum Kommentieren geradezu herausfordert.²⁾ Die *Sīmākathā* war nach dem Titel, wie nach dem Inhalt der aus ihr entnommenen Mitteilung, eine Beschreibung der Grenzen des Mahāvihāra (vielleicht auch der anderen Klöster) in Anurādhapura.³⁾

Die *Sahassavatthaṭṭhakathā* scheint eine Sammlung von Legenden und volkstümlichen Erzählungen gewesen zu sein. Sie enthielt u. a. Geschichten aus früheren Existenzen der Helden *Sūraṇimila*, *Goṭṭhayimbara* und *Theraputtābhaya* des Königs *Duṭṭha-*

¹⁾ Von dieser wird MT. 114, 10 angegeben, daß man aus ihr eine Liste der verschiedenen Sekten entnehmen könne. Das Werk ist von MINAYEFF in JPTS. für 1889 herausgegeben und handelt allerdings von diesem Gegenstand.

²⁾ MT. 293, 15—19 zu M. 19, 82; MT. 601, 6 zu M. 37, 36.

³⁾ MT. 257, 17 zu M. 15, 212.

gāmani. Auch ist in ihr die romanhafte Geschichte von der Liebe des Prinzen Sali zu dem Candālamädchen erzählt.¹⁾

Vinayaṭṭhakathā und Mahāvaṃsaṭṭhakathā werden zweimal in Gegensatz zueinander gebracht. Einmal heißt es, daß die Erzählung, Asoka habe täglich an die Kirche für verschiedene Zwecke eine bestimmte Geldsumme gespendet, aus der VAk., nicht aus der MAk. stamme.²⁾ Die MT. will also offenbar nur anmerken, daß der Autor des M. an dieser Stelle nicht aus seiner gewöhnlichen Quelle, sondern aus der VAk. geschöpft habe. MAk. bezeichnet hier also nur die „Atṭhakathā des Mahāvaṃsa“, d. h. die Ak., auf der der M. beruht. Es spricht dafür ein anderes Zitat, wo im Gegensatz zu VAk. kurzweg Ak., das Grundwerk des M., steht.³⁾ Die zweite Stelle wo VAk. und MAk. nebeneinander genannt werden (MT. 257, 15—16 zu M. 15, 212), bezieht sich auf die von Mahinda gezogenen Grenzen des Mahāvihāra, deren einzelne Marken nach der MT. in beiden Quellenwerken angegeben waren. Endlich heißt es noch MT. 230, 11 zu M. 14, 3, daß nach der VAk. der Deva, der den jagenden Devanampiyatissa in Mahindas Nähe locken wollte, die Gestalt eines *rohitamiga* — so übrigens auch der MBv. 117, 15 und der Thv. 35, 211 — nicht eines *gokaṇṇa* annahm.

Wenn die VAk. in Gegensatz tritt zur Ak. des M., so ist anzunehmen, daß letztere zum Suttapiṭaka gehörte. Die Notizen aus der ersteren, welche die MT. bringt, dürften einer historischen Einleitung entnommen sein, deren Inhalt, soweit wir aus den wenigen Notizen einen Schluß zu ziehen berechtigt sind, dem des Grundwerkes unseres M. nahe stand.

Von einem anderen Gesichtspunkte ist die Erwähnung von Mahābodhivaṃsakathā, Cetiyaṃsaṭṭhakathā und Mahācetiyaṃsaṭṭhakathā zu beurteilen. Das erstgenannte Werk dürfte mit dem noch vorhandenen Mahābodhivaṃsa identisch sein, von dem unten die Rede sein wird, und der nach meiner

¹⁾ MT. 324, 17; 325, 19; 326, 16 zu M. 23, 37 ff.; 49 ff.; 55 ff. — MT. 440, 26 zu M. 33, 1—2. S. dazu oben S. 39.

²⁾ MT. 139, 32—33: *imaṃ atthaṃ Vinayaṭṭhakathānayaṇa vuttaṃ na Mahāvaṃsaṭṭhakathāya*, zu M. 5, 83:

Ratanattayanigrodhagānānaṃ ti sāsane

paccekāṃ sataśaṣaṃ so dāpesi dīne dīne.

³⁾ Die beiden Quellenwerke enthalten etwas abweichende Angaben über die Zahl der von den Theras Soṇa und Uttara im „Goldlande“ Bekehrten. MT. 223, 21 zu M. 12, 53. In unseren M. ist die der VAk. übergegangen.

Ansicht dem 10. Jahrh. angehört.¹⁾ Die CVAk. war offenbar ein Werk über die Dagobas in Ceylon. Man erwartet also, daß sie mit dem Thūpavaṃsa in näherer Beziehung steht. Die MṬ. gibt nun an der Stelle, wo sie von der CVAk. spricht, an, daß hier die Darstellung des Vessantarajātaka und des Abhinikkhamāṇa im Dhātugabbha des Mahāthūpa ausführlich beschrieben sei. In der Tat wird im Thv. die bildliche Ausschmückung der Reliquienzelle in der Ruanvāli Dagoba mit besonderer Breite geschildert, darunter auch die beiden erwähnten Vorwürfe.²⁾ Trotzdem kann die CVAk. der MṬ. nicht mit unserem Thv. identisch sein. Dieser ist ohne Zweifel jünger als die MṬ. und hat die letztere benützt. Die CVAk. dürfte also ein älteres Werk über den nämlichen Gegenstand und eine der Grundlagen unseres PThv. sein, von denen dieser selbst in der Einleitung spricht. Ich werde auf den Gegenstand später zurückkommen. Die Mahācetiyaṃsaṭṭhakathā behandelt offenbar im besonderen die Geschichte des von Duṭṭhagāmaṇi erbauten Mahāthūpa. Sie wird nur MṬ. 368, 15–20 zu M. 28, 12 zitiert. Hier heißt es, daß in ihr genau die Ehrengeschenke angegeben seien, die Duṭṭhagāmaṇi an die Leute verteilte, welche die die Erbauung der Tope ermöglichenden Schätze auffanden. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die MCVAk. mit der CVAk. geradezu identisch. Der Hauptgegenstand war ja doch immer die Schilderung des Mahāthūpa. Auch der SThv. nennt sich in seiner Einleitung *Ruanvāli-dāgeḥ-vaṇṇanāva*.³⁾ Die betreffende Angabe enthält er aber (149, 19) nicht.

Etwas eingehender muß ich endlich von der Uttaravihāratṭhakathā und dem Uttaravihāramahāvaṃsa sprechen. Wie es eine Ak. der Bewohner des Mahāvihāra gab, ebenso wird auch der Ausdruck *uttaravihāravāsīnaṃ aṭṭhakathā*⁴⁾ gebraucht.

¹⁾ Vgl. unten in 29. Die Stelle der MṬ. 294, 8: *Mahābodhivaṃsakathāya vuttehi anekehi acchariyabbhutagūṇehi samannāgato* ist Glosse zu M. 19, 84 (*dumindo*) *anekabbhutayutto*. Auf welche spezielle Stelle des MBv. die MṬ. sich bezieht, dürfte freilich kaum festzustellen sein.

²⁾ MṬ. 397, 21 zu M. 30, 88: *Vessantarajātakavittthārāṇ ca abhinikkhamāṇa-vittthārādhikārāṇ ca Cetiyaṃsaṭṭhakathāya vuttanayena veditabbaṃ*. Vgl. dazu PThv. 66, 3ff.; SThv. 168, 25ff. Im letzteren entspricht fast eine ganze Textseite dem einzigen Vers M. 30, 88.

³⁾ Vgl. WICKREMASINGHE, Catalogue of Sinhalese Manuscripts in the Brit. Mus. S. 139.

⁴⁾ MṬ. 80, 11 und 101, 3. Der *uttaravihāravāsīnaṃ Mahāvaṃso* wird MṬ. 86, 17 angeführt.

Ihren Inhalte nach mag sich diese UVak. von der Tradition der Mahāvihāra-Mönche mehr in Einzelheiten als in der Gesamtanlage unterschieden haben. Wir können das aus den Zitaten entnehmen, welche die MT. aus ihr beibringt. Auch die UVak. enthielt eine Fülle historischer Details: Es wird z. B. bemerkt, daß in ihr die Geschichte der auf die Söhne des Kāḷasoka folgenden neun Nandafürsten erzählt werde, von denen der erste von unbekannter Abkunft und Ausländer gewesen sei.¹⁾ Ebenso wird in ihr von der Zeit der Inauguration des Candagutta und von seinem Verhältniß zu Cāṇakka gehandelt: wer es wünscht, kann sich dort Information erholen.²⁾ In der UVak. wird von Susunāga, der die Dynastie des Ajātasattu stürzt, mitgeteilt, daß er der Sohn eines Adligen aus dem Clan der Licchavi war, erzeugt mit einer Hetāre, und daß er von einem „Ministerssohne“ großgezogen wurde.³⁾ Die ganze Anekdote wird dann in der T. ausführlich erzählt. Außer einigen belanglosen Angaben aus der UVak.⁴⁾ ist weiterhin ihre Mitteilung zu der Geschichte von Paṇḍukābhaya und der Yakkhiṇī Cetiya bemerkenswert.⁵⁾ Sie zeigt, daß auch die romanhaften und märchenartigen Stoffe dem Kommentarwerke des „Nordklosters“ nicht fremd waren.

¹⁾ MT. 117, 13 zu M. 5, 15: *tesaṃ hi jetṭho pana aññātakulassa putto ti ca paccantavāsiko ti ca tesaṃ navannaṃ uppattikkamaṃ ca Uttaravihāraṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ.*

²⁾ MT. 123, 37 zu M. 5, 18: *yo Candaguttassa abhisiñcitakālo yo ca ubhinnaṃ adhikāro so sabbākārena Uttaravihāraṭṭhakathāyaṃ vutto; atthikeh' etaṃ oloketvā gahetabbo.* Unter den ubhinnaṃ sind Candagutta und Cāṇakka zu verstehen.

³⁾ MT. 100 l. Z. — 101, 4: *Vesāliyaṃ hi aññatarassa Licchavirañño putto tassāyaṃ ekāya nagarasobhiniyā kucchismiṃ gahitapaṭisandhiko aññatarena pana amaccaputtana posito ti Uttaravihāravāsinaṃ aṭṭhakathāya vuttaṃ.* Über die Licchavi s. RHYS DAVIDS, *Buddhist India*, S. 27.

⁴⁾ MT. 80, 11 ff. wird z. B. zu M. 2, 2—3 angegeben, daß in der ersten Dynastie nach Mahāsummata die UVak. den König Cetiya ganz ausläßt und den Mucala zum Sohn des Upacaraka macht. Sie zählt infolgedessen nur 27 Könige statt 28. — MT. 171, 8 v. u. zu M. 6, 28 wird über die von Siḥabāhus Vater, dem Löwen, bewohnte Höhle angegeben: *taṃ pana guhaṃ aṭṭhūsabhappamānamagūhaṃ ti Uttaravihāraṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ.* —

⁵⁾ MT. 202, 16 ff. zu M. 10, 62: *so pana tattha gacchanto 'va paṭhamaṃ tassā bhavanaṃ gantvā tattha sattāhaṃ vasitvā tāya saddhiṃ abhiramitvā tāya mantetvā tato nikkhama Cittapassanāma lenadvāre ṭhatvā mahājanaṃ dassetvā janaṃ hāsetvā tato khandhavāraṃ āgato ti Uttaravihāraṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ.* Nach MT. 201, 29 ff. war in der UVak. auch der Name des Gemahles der Yakkhiṇī, Jutindhara, genannt, der in der Schlacht bei Sirisavatthu gefallen war.

An einer Stelle ist die UVak. neben der Aṭṭhakathā schlecht-hin, d. h. der Ak. des Mahāvihāra, dem Quellenwerk des M., angeführt. Es ist dies in einer Notiz zur Geschichte der Suppadevī, wie sie mit ihren Kindern Sihabāhu und Sihasiṇālī, nachdem sie aus der Höhle des Löwen entronnen, zuerst wieder eine menschliche Ansiedelung erreicht. Es wird dabei ausdrücklich die Übereinstimmung der beiden Quellen hervorgehoben.¹⁾

Die Anführung aus dem Mahāvamsa des Uttaravihāra endlich bezieht sich auf den genealogischen Abschnitt M. 2. Hier heißt es V. 14: „Zweiundachtzigtausend waren die Fürsten, die Söhne und Enkel des Königs Sihassara, unter ihnen war Jayasena der letzte.“ Dazu wird nun in der T. bemerkt: „Im Mahāvamsa der Bewohner des Uttaravihāra heißt es: Des Königs Sihassara Söhne und Enkel waren 82000 Fürsten, der jüngste unter ihnen war der König mit Namen Bhagusakka. Dessen Söhne und Enkel waren 82000 Fürsten, der jüngste unter ihnen war Jayasena.“²⁾ Man sieht also, daß der M. des UV. um eine Dynastie mehr zählte als unser M. und auch, wie ich beiläufig bemerke, der D.³⁾

Die Zitate aus der UVak. und dem UVM. erstrecken sich also auf die Genealogie der Könige vor Buddha, wie sie M. 2 und D. 3 dargestellt ist, auf die Stammesgeschichte des Vijaya, auf die Geschichte der indischen Könige vor Asoka, auf die des Paṇḍukābbaya. Wir können mit Recht annehmen, daß die Tradition des Uttaravihāra den gleichen Stoff in annähernd gleicher Gruppierung überlieferte wie die des Mahāvihāra. Wir können nur nicht sagen, wie weit die UVak. und ihr M. zeitlich herabreichten. Es ist sehr bemerkenswert, daß die MT. in ihrem zweiten Teile keinerlei Anführung mehr aus ihnen bringt. Man möchte fast vermuten, daß sie früher abbrachen, als unser M. und seine Quellen, etwa mit der Geschichte des Mahinda. Auch die historische Einleitung zur Samanta-Pāsādikā erstreckt sich nicht über Mahinda hinaus.

Aus den Anführungen der MT. geht jedenfalls hervor, daß

¹⁾ MT. 170, 13 zu M. 6, 18: *Aṭṭhakathāyaṃ pana tesaṃ paribhojanam patikkhittam, paṭhamam tālapuṭṭena yāguraṃ datvā pacchā vatthāni dāpesīti vuttam, taṭh'eva Uttaravihārāṭṭhakathāya pi.*

²⁾ MT. 86, 17—21.

³⁾ Vgl. D. 3, 42—44. Damit erledigt sich auch, wie OLDENBERG, D., Introd. S. 1, Anm. 2 richtig gesehen hat, die von TURNOUR ausgesprochene Ansicht, daß der D. der M. in der Version des Uttaravihāra sei.

ihr eine reiche Literatur vorlag. Damals existierten noch die umfangreichen Sammelwerke, die in den verschiedenen Klöstern als Kommentare, Aṭṭhakathā, zu den kanonischen Schriften aufbewahrt wurden. Es hatte aber auch, um von den auf uns gekommenen Werken des Buddhaghosa abzusehen, die sekundäre Literatur begonnen, in der einzelne Gegenstände, wie die Geschichte des Bodhibaumes, die der Thūpas usw., herausgegriffen und im Zusammenhange dargestellt wurden. Diese reiche Literatur hat die Mṭ. wenigstens subsidiär herangezogen. In der Hauptsache schöpfte sie indessen aus der Sīhalaṭṭhakathā des Mahāvihāra.

VI. Der Inhalt des Quellenwerkes.

15. Der M. folgt in seiner Darstellung im ganzen genau dem Aṭṭhakathāmahāvaṃsa. Die Mṭ. bringt aus ihm eine Reihe von Nachträgen und Ergänzungen. Eine Kombination der beiden muß uns also eine annähernde Vorstellung von dem Quellenwerke, auf dem der M. fußt, von seinem Charakter und seinem Umfange geben. Ich stelle also zunächst die Nachträge zusammen, von denen wir wissen oder annehmen können, daß die Mṭ. sie der Ak. entnommen hat.

Der Übersichtlichkeit halber teile ich den gesamten Stoff des M. in sechs Teile: 1. Vorgeschichte: Legenden von Buddha und Genealogie, Kap. 1—2 = Mṭ. S. 18—89; Geschichte des Vijaya und der ersten Könige auf Lankā bis Devānampiyatissa, Kap. 6, 1—11, 5 = Mṭ. S. 167—208. — 2. Geschichte Indiens bis Asoka, Kap. 4, 1—8 = Mṭ. S. 100—101; Kap. 5, 14—21 = Mṭ. S. 117—129; 22—97 = Mṭ. S. 129—142. — 3. Geschichte der Konzilien, der Sekten und der Theras: Kap. 3 = Mṭ. S. 91—99; Kap. 4, 9—65 = Mṭ. S. 101—111; Kap. 5, 1—13 = Mṭ. S. 113—116; Kap. 5, 98—230 = Mṭ. S. 142—160; 230—282 = Mṭ. S. 160—166; Kap. 12, 1—54 = Mṭ. S. 217—223. — 4. Devānampiyatissa und Mahinda: Kap. 11, 7—20, 28 (außer Kap. 12) = Mṭ. S. 208—297. — 5. Die Könige nach Devānampiyatissa außer Duṭṭhagāmaṇi: Kap. 20, 29—21, 33 = Mṭ. S. 298 bis 305; Kap. 33, 1 bis Schluß = Mṭ. S. 438—502. — 6. Das DuṭṭhagāmaṇiEpos: Kap. 22—32 = Mṭ. S. 306—438.

16. Vorgeschichte. Das Quellenwerk, die alte Aṭṭhakathā oder genauer gesagt der als Mahāvaṃsa bezeichnete Teil

derselben, begann mit den Paliversen, die auch das Prooemion des D. bilden. In QS. a der Mṭ. werden sie ausdrücklich den Porāṇa und der Aṭṭhakathā zugeschrieben. Auf sie folgte dann wohl in singhalesischer Prosa zunächst die Legende von den früheren Buddhas. Von diesem Abschnitt haben wir einen Niederschlag auch in der JNk. Die hier S. 44 aus der Ak. angeführten Paliverse, welche eine Liste der Namen enthalten, dürften an der Spitze oder am Schluß der singhalesischen Prosaerzählung gestanden haben. Aus der JNk. geht zugleich hervor, daß die Geschichte des Dīpaṅkara besonders ausführlich behandelt war. Selbstverständlich steht dieser ganze Abschnitt der Ak. in engster Beziehung zum Buddhavaṃsa des Sutta-Piṭaka. In der Mṭ. ist die Legende vom Buddha Dīpaṅkara S. 77, 14 ff. erzählt, die von den anderen Buddhas S. 35–40 und zwar, wie schon gezeigt wurde, in wörtlicher Übereinstimmung mit der JNk. Die Ak. ist zwar nicht ausdrücklich als Quelle angegeben. Dies hat aber seine Begründung darin, daß der Verfasser der Mṭ. nicht direkt, sondern durch das Medium der JNk. seinen Stoff entnommen hat. Wir werden wohl kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, daß der Text der JNk. und der Mṭ. nicht viel mehr war als eine Übertragung des altsinghalesischen Textes.

Vom letzten Buddha Kassapa ging die Ak. auf den Gotama Buddha über. Nach der Fassung der Mṭ. 40–41 dürfte sein Leben bis zur *sambodhi* ziemlich cursorisch dargestellt gewesen sein. Charakteristisch war die Erzählung von der Vision, die Buddha nach erlangter Allwissenheit von der Geschichte seiner Kirche bis auf die Predigt seiner Lehre durch Mahinda in Laṅkā hatte. Daß dieser Passus in der Ak. stand, wird durch die Übereinstimmung der Mṭ. 42–43 mit dem D. 1, 17–28 erwiesen. Der M., der offenbar die Breite seiner Vorlage vermeiden wollte, übergeht die Episode, weil ja später doch eine ausführliche Darstellung aller dieser Ereignisse folgen mußte.

Nun geht der Bericht der Ak. auf die Begebenheiten in Buddhas Leben bis zum Besuch bei dem Uruvelā-Kassapa über. An der Spitze mag der merkwürdige Memorialvers D. 1, 29 gestanden haben, auf den dann die ihn erläuternde singhalesische Prosaerzählung folgte. Von besonderem Interesse war dann weiterhin der Abschnitt der Ak. über die drei Besuche des Buddha auf Ceylon. Der Text der Mṭ. 44–51 dürfte ziemlich genau dem der Ak. entsprechen. Der erste Besuch wird hier mit großer Aus-

föhrlichkeit geschildert, während sich bezüglich der späteren Besuche die MT. auf Kommentierung des M.-Textes beschränkt. Am Schlusse des langen Abschnittes über den ersten Besuch nennt run auch die MT. (51, 38) die Ak. als ihre Quelle. Offenbar hatten die Buddhabesuche sämtlich in der Ak. eingehende Darstellung gefunden. Sie galten eben für einen wichtigen Gegenstand. Es geht dies schon daraus hervor, daß das *dīpāgamaṇaṃ buddhassa* im Prooemion des D., welches ja auch das der Ak. war, ausdrücklich als einer der zu behandelnden Gegenstände erwähnt wird.

Sehr beachtenswert ist nun, daß in der Geschichte des ersten Besuches der Text der MT. mit dem des D. genaue Übereinstimmungen auch im Wortlaute aufweist. Beide Texte nehmen sich wie Übertragungen der gleichen Vorlage aus. Und das sind sie auch tatsächlich, weil sie eben beide enge an die Ak. sich anschließen. Wenn wir somit den Text der MT. mit dem des D. vergleichend zusammenstellen, so gewinnen wir die Möglichkeit, sogar von dem Wortlaute des betreffenden Abschnittes der Ak. uns eine Vorstellung zu bilden.¹⁾

Für die große Genealogie in M. 2 = D. 3 wird in der MT. die Ak. ausdrücklich als Quelle angegeben.²⁾ Aber noch mehr. Der M. 2, 7 ff. gibt von den Dynastien zwischen Accima und Makhādeva lediglich die Zahl der Regenten an. Die MT. berichtet ausführlicher und zwar, wie aus S. 83, 9 sich folgern läßt, auf grund der Ak. So heißt es MT. 81, 15 ff. von der zweiten Dynastie, die auf Accima folgt, daß der Sohn dieses Fürsten von Mithilā nach

¹⁾ Man vergleiche D. 1, 64: *kathaṃ gamissāma sukhī arogā kadā pamuñcāma imaṃ subheravaṃ || sace ayaṃ yakkho mahānubhāro tejo samāpajjati pajjalāyati | sabbe'va yakkhā vilayā bhavissare bhusaṃ va nuṭṭhi. rājaṃ vātakkhitaṃ ||* mit MT. 50, 4 ff.: *mayam pana dasasu disāsu kuhiṃ gantvā arogā bhavissāma, imamhā bhayā kadā muccissāmāti ca; sace pana ayaṃ mahānubhāvo yakkho tejo-samāpanno taṃ samāpajjissati, mayam sabbe pi jīvitaṃ kkhayaṃ patvā pativāte khittabhusaṃ viya bhavissāma.* Oder D. 1, 76: *saṅkaḍḍhayaṃ Gotamo dīpaṃ iddhiyā bandhaṃ va goṇaṃ dalharaṃ jukaddhitaṃ | dīpena dīpaṃ upanāmayi muni yugaṃ va nāvaṃ dalhadhammaveditaṃ ||* mit MT. 51, 1 ff.: *Giridīpaṃ āharitvā iminā dīpena saddhiṃ yottena bandhivā saṅghāṇaṃ (s. sgh. aṅgulu, GEIGER, Etymologie des Sgh. u. d. W.) karonto viya yugagone bandho viya ca ekato katvā . . .*

²⁾ MT. 77, 6 ff.: *suddhavaṃsajan ti iminā padena dassitaṃ bhagavato lokiya-uppattim pi dassetum Atthakathāyaṃ eva vuttakkamena Mahāsammatavaṃsa-paricchedam pi dassetum Mahāsammatarājassāti ādim āha.*

Kusāvati ausgewandert sei und dort eine neue Herrschaft gegründet habe. „Dessen Söhne und Enkel, neunundneunzig an Zahl, führten dort als Könige die Regierung und wohnten daselbst.“ Und dann weiter Z. 29 ff.: „Von diesen insgesamt hundert Königen war der jüngste der König mit Namen Arindama. Dessen Söhne, Enkel und Urenkel, sechsundfünfzig Könige, regierten in der Stadt Ayujjha . . . Unter diesen 56 Königen war der jüngste der König mit Namen Duppasaha. Dessen Söhne und Enkel regierten in der Stadt Bārāṇasī und waren sechzig Könige.“ In der gleichen Weise werden die übrigen Dynastien aufgezählt, wobei immer die Zahl der Fürsten, die Hauptstadt und der letzte König jeder Dynastie genannt werden. Es ist dies genau die Methode, die der D. befolgt.¹⁾ Dieser gibt die Ak. demnach getreulich wieder, während der Autor des M. in dieser stereotypen Wiederholung eine der Weitschweifigkeiten seiner Vorlage sah, die er meiden zu müssen glaubte.

Die Übereinstimmung zwischen Mṭ. und D. geht aber noch weiter, und abermals ist sie darin begründet, daß beide an die Ak. sich enger anschließen als der M. In 9b—10a sagt der M. „fünfundzwanzig (Könige) und zwölf und (wieder) zwölf und weiterhin neun, und vierundachtzigtausend mit Makhādeva an der Spitze.“ Zu den beiden letzten Dynastien bemerkt nun die Mṭ. 83, 6 ff.: „Von diesen neun Fürsten war der jüngste Sāgaradeva mit Namen. Sein Sohn war Makhādeva. Dessen Söhne, Enkel und Urenkel, vierundachtzigtausend Könige, regierten in der Stadt Mithilā, heißt es in der Aṭṭhakathā.“ Nach der Aṭṭhakathā hätte man also, fährt die Mṭ. fort, 84001 Fürsten zu zählen. Die gleiche Berechnung ergibt sich nun aus dem D. 3, 34—35. Hier wird zunächst Sāgaradeva als der letzte der vorhergehenden Dynastie genannt. Dann fährt der D. fort: „Sein Sohn war der freigebige Fürst Makhādeva. Dessen vierundachtzigtausend Söhne und Enkel regierten in der Stadt Mithilānagara.“

Einen ganz ähnlichen Rechnungsfehler des M. berichtigt die

¹⁾ Man vergleiche beispielsweise D. 3, 16:

*tesaṃ pacchimako rājā Duppasaho mahissaro |
puttā paputlakā tassa saṭṭhi te bhūmipālakā |
mahārajjam kāresuṃ Bārāṇasipuruttame ||*

mit Mṭ. 81, 33 ff.: *tattha yo tesaṃ chappañña rājūnaṃ kaniṭṭho Duppasaho nāma rājā, tassa puttānattapanattā Bārāṇasīnagare rajjam anusāsita saṭṭhirājāno cāti attho.*

MT. in bezug auf die folgende Dynastie. Im M. 2, 10b heißt es: „und (abermals) vierundachtzigtausend Fürsten mit Kaṭarajanaka an der Spitze.“ Hierzu bemerkt die MT. 83, 13 ff., von den vorhergehenden 84000 Fürsten der Dynastie des Makhādeva habe der letzte Nimi geheiß. Sein Sohn sei Kaṭarajanaka gewesen, dessen Sohn Samaṅkara, dessen Sohn Asoca. Die Nachkommen des Asoca, 84000 an Zahl, hätten in Bārāṇasī regiert. So berichte die Aṭṭhakathā. Die Gesamtzahl beträgt somit 84003 Könige. Auch hier stimmt der D. mit der MT. überein, indem er nach dem Könige Nemiya (= Nimi der MT.) zunächst den Kaṭarajanaka, Samaṅkara und Asoka (= Asocā der MT.) nennt und von dem letztgenannten 84000 Fürsten in Benares abstammen läßt.¹⁾

Die kleinliche Rechthaberei der MT. gegenüber ihrer Vorlage ist für uns wichtig. Sie zeigt uns, mit welcher Genauigkeit sie die Ak. wiedergab. Andererseits sehen wir aus der Übereinstimmung zwischen MT. und D., daß erstere sich auch im Wortlaute an ihr Original zu halten pflegte. Die Seiten 81—83 der MT. dürfen wir als ziemlich wortgetreue Übertragung des entsprechenden Abschnittes der altsinghalesischen Aṭṭhakathā auffassen. Ich glaube, daß wir das Recht haben, von unserer Stelle auch auf andere Anführungen der MT. aus der Ak. einen Schluß zu ziehen.²⁾

Auf das eingehendste beschäftigte sich die Ak. den Anführungen der MT. zufolge mit der Geschichte von Vijayas Vorfahren. Sie enthält ausführlich das Gespräch, das Sihabāhu mit seiner Mutter über seine Herkunft führt. Eine andere Mitteilung über die Rückkehr der Suppadevi mit ihren Kindern aus der Wildnis wurde oben schon erwähnt. Ferner heißt es, daß in der Ak. auch die Rüstung beschrieben sei, in der Sihabāhu auszog, seinen Vater, den Löwen, zu bekämpfen. Auch der Tod des Vijaya scheint in der Ak. genauer beschrieben gewesen zu sein.³⁾

¹⁾ D. 3, 37—38:

*Nemiya putto Kaṭarajanako, tassa putto Samaṅkaro |
Asoko nāma so rājā muddhāvasittakhattiyo ||
caturāsīti sahaṣāni tassa puttapaṇṇakā |
mahārājāṃ kārayiṃsu Bārāṇasipuruttame ||*

²⁾ Auch für die Angaben über die nächste Verwandtschaft des Buddha wird MT. 87, 7 die Ak. als Quelle angeführt. Sie enthielt also den ganzen genealogischen Abschnitt = M. 2, D. 3.

³⁾ *Taṃ ubhinnaṃ kathāsallāpaṃ Aṭṭhakathāya vuttanayena ñeyyaṃ*, MT.

Zu der Geschichte der Nachfolger des Vijaya bis auf Devānampiyatissa (M. 8, 3—11, 5) haben wir nur ein paar Notizen aus der Ak. Die erste ist die Angabe, daß Paṇḍukābhaya, als er zum Kriege gegen seine Oheime zog, nach der Ak. nicht vier, wie der M. angibt, sondern fünf Jahre am Doḷaberge gewellt habe. Später heißt es dann wieder, daß er am Ariṭṭhaberge der Ak. zufolge sechs, nicht sieben Jahre gewellt habe. Die Chronologie wird auf diese Weise wieder ausgeglichen. Diese Anführung zeigt uns einerseits, wie detailliert der Bericht der Ak. gewesen sein muß, und andererseits, mit welcher Genauigkeit der Verfasser der Mṭ. den M. nach der Ak. kontrolliert. Endlich wird berichtet, daß die Gründung der Stadt Anurādhapura in der Ak. geschildert ist.¹⁾

17. Geschichte Indiens bis Asoka. Die Beiträge der Mṭ. zur indischen Geschichte, für die die Ak. ausdrücklich als Quelle genannt wird, sind nicht eben zahlreich. Es wird z. B. angegeben, daß die Ak. die zehn Söhne des Kalāsoka mit Namen nenne, was im M. nicht geschieht. Eine andere Notiz zeigt, daß in der Ak. ausführlicher erzählt war, wie Nigrodha in den Palast des Asoka kam. Nach einer dritten endlich war in der Ak. der festliche Aufzug, in welchem Asoka die Mönchsgemeinde aufsuchte, um sie in seinen Palast zu laden, sowie die Bewirtung selber genauer geschildert. Solche Aufzüge gehören ja in ihrer stereotypen Form zum ständigen Inventar der Darstellung des M.²⁾

Wir sehen immerhin, daß auch die indische Geschichte, soweit sie für das Verständnis der Entwicklung des Buddhismus von Belang war, in der Ak. berücksichtigt war. Nun bringt aber gerade in

169, 19 zu M. 6, 11. — Zur zweiten Stelle Mṭ. 170, 13 zu M. 6, 17 ff. s. S. 56, Anm. 1. — *so kumāro Aṭṭhakathāya vuttanayena paṭiyatto guhādvāraṃ gantvāti attho* Mṭ. 171, 31 zu M. 6, 28. — *gato'ti Aṭṭhakathānayaena vicūrito (?)* Mṭ. 186, 8 zu M. 7, 3.

¹⁾ *Aṭṭhakathāyaṃ pana pañca vassānāni vuttaṃ*, Mṭ. 200, 11 zu M. 10, 45; *Aṭṭhakathāyaṃ pana cha iti vuttaṃ*, Mṭ. 202, 23 zu M. 10, 63. — *Aṭṭhakathāya vuttanayena pararaṃ agganagaraṃ tasminṇeva gāme māpesi*, Mṭ. 204, 26 zu M. 10, 75.

²⁾ Mṭ. 117, 11 zu M. 5, 14: *tesaṃ pana nāmaṃ Aṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ*. — Mṭ. 137, 3 zu M. 5, 64: *ettha Aṭṭhakathāyaṃ vuttanayena „nāhaṃ pure rājā-kulūpago“ ti evamālikhi vimaṃsitvā pacchā attano pakatiyā eva sant'iriyāpa-thagamanena upāgami*. — Mṭ. 138, 33 ff. zu M. 5, 77—78: *yam etaṃ idha saṅkhittaṃ, taṃ Aṭṭhakathāya vitthāretvā vuttaṃ, taṃ tato ñeyyaṃ . . . gantvāti, Aṭṭhakathāya vuttanayena mahatā parihāragamanena saṅghamajjhaṃ gantvā*.

diesem Abschnitte die Mṭ. eine Fülle neuen Materials und zwar von echt volkstümlichem Charakter; namentlich zur Geschichte des Candagutta.¹⁾ Woher stammen nun diese Erzählungen? Auch hier ist ein Teil wenigstens der Ak. entnommen; anderes aus der Uttaravihāraṭṭhakathā. Die letztere wird ausdrücklich als Quelle zitiert für die Geschichte des Susunāga, für die der neun Nandafürsten und für die des Candagutta.²⁾ Allein aus der Stelle, welche den Abschluß des ganzen Abschnittes bildet, ist zu ersehen, daß, abgesehen von der Geschichte des Verhältnisses zwischen Candagutta und Cāṇakka, die Aṭṭhakathā die Basis für den Bericht der Mṭ. bildete.³⁾ Wir können also folgern, daß die Geschichte der Nandafürsten, die vom Ursprung der Moriya-Dynastie, von der Abkunft des Candagutta und seiner Thronbesteigung in den beiden Aṭṭhakathās des Uttaravihāra und des Mahavihāra vorkam, die von Cāṇakka aber nur in der des erstgenannten Klosters.

Leider vermögen wir nicht mit Sicherheit zu sagen, was die Quelle ist für die unmittelbar folgenden Erzählungen von Bindusāras wunderbarer Geburt, von Candaguttas Tod und dem Dämonen Devagabbha, von den Schwangerschaftsgelüsten der Gattin des Bindusāra und der Geburt und Jugend des Asoka.⁴⁾ Die Mṭ. enthält keinerlei Angaben. Vielleicht hat aber doch das argumentum e silentio eine gewisse Berechtigung, daß eben deshalb die Ak. als Quelle angesehen werden darf, weil keine andere Quelle namhaft gemacht ist. Es finden sich in der Mṭ. häufig kurze Detailangaben, wie z. B. Nennung von Eigennamen, die im Text des M. nicht vorkommen, und ähnliche ergänzende Notizen. Wir können auch von diesen doch kaum etwas anderes annehmen, als daß sie aus der Ak. stammen, wenn dies auch nicht ausdrücklich angegeben ist.

18. Wenige Nachträge liefert die Mṭ. zur Geschichte der

¹⁾ Vgl. oben S. 42 ff., Mṭ. 117 ff.

²⁾ Mṭ. 101, 3; 117, 15; 123, 38. Vgl. oben S. 55.

³⁾ Mṭ. 123, 37—124, 3: *yo Candaguttassa abhisiñcitakālo yo ca tesam ubhinnaṃ adhikāro so sabbākārena Uttaravihāraṭṭhakathāyaṃ vutto; atthikeh' etaṃ oloketvā gahetabbo. mayaṃ pana aśantaṃ kathetabbaṃ samayāvirodhaṃ mukhamattam eva dassayimha; etthāpi Cāṇakassa adhikāro ca Candaguttassa pana kamena gahitāti ādi adhikāro ca viseso, itaraṃ Aṭṭhakathāyaṃ eva vuttaṃ dassayimha.* Der Text der Worte *pana kamena gaho* ist verderbt.

⁴⁾ Mṭ. 124, 4—129, 8. S. oben S. 43 ff.

Konzilien und der Theras, keine überhaupt zu der des Devānampiyatissa und des Mahinda. Letzteres ist ohne weiteres begreifbar. Die Begründung der Buddhakirche auf Ceylon bildet in der ersten Hälfte des M. den wichtigsten Gegenstand. Der Verfasser hat hier seine Quelle vollständig ausgeschöpft. In keinem Abschnitte besteht auch zwischen M. und D. so große Übereinstimmung wie hier. Beide Werke geben eben den Inhalt der Ak. mit ziemlicher Genauigkeit wieder. Zu der Konziliengeschichte wird MṬ. 99, 2 (zu M. 3, 41) nachgetragen, daß die erste „Saṅgīti“ in der Ak. auch als *Vibhajjavāda* bezeichnet werde. Auch wird MṬ. 108, 8 (zu M. 4, 39—41) in der Vorgeschichte des zweiten Konzils angegeben, daß das Zwiegespräch des Kālasoka und seiner Schwester, die den König auffordert, die Buddhalehre unter seine Obhut zu nehmen, in der Ak. mitgeteilt sei.¹⁾ Zu der Geschichte der Missionen (M. Kap. 12) findet sich MṬ. 223, 21 eine Notiz über die Zahl der in Suvannabhūmi Bekehrten aus der Ak., neben einer solchen aus der Vinayaṭṭhakathā, die bereits oben (S. 53, Anm. 3) angeführt wurde. Endlich gehört in die Geschichte der Theras eine Mitteilung MṬ. 300, 33 zu dem Berichte über den Tod der Saṅghamittā und der übrigen großen Therīs aus Mahindas Zeit in M. 20, 57. Es geht daraus hervor, daß in der Aṭṭhakathā die Namen der dahingeschiedenen Nonnen aufgezählt werden. Wir sehen aus den Anführungen der MṬ. immerhin so viel, daß offenbar auch alle die Berichte, welche der M. über die Konzilien und über die hervorragenden Kirchenhäupter bringt, bereits in der Ak., und zwar in noch größerer Ausführlichkeit und mit noch mehr Einzelheiten, sich befunden haben müssen.

19. Zur Geschichte der späteren Könige außer Dutthagāmani finden sich in der MṬ. zwei Notizen aus der Ak. Die eine, die mir nicht völlig klar ist, bezieht sich auf Sūratissa, den Nachfolger des Mahāsiva.²⁾ Die andere bezieht sich auf Kaniṭṭhatissa und dessen Regierungszeit.³⁾ Sie ist aus dem Grunde

¹⁾ *Ubhinnaṃ vacanapaṭivacanāṃ Aṭṭhakathāyaṃ eva vuttaṃ.*

²⁾ MṬ. 302, 6 zu M. 21, 3: *“Mahāsivakaniṭṭho tu Sūratisso tadaccaye ti ca vattubbe pana Aṭṭhakathākulasamabhūṭanopaladdhantarikena pamādadossena idha [na] upaparikkhanto Uttiyaṃsa Kaniṭṭho Sūratisso tadaccaye ti ādim āha.*

³⁾ MṬ. 481, 23 zu M. 36, 6: *Kaṭṭhaci aṭṭhārasa samā ti likhanti, taṃ pamādalekhaṃ; evaṃ hi* (d. h. *aṭṭhavāsa*, wie im Text des M. steht) *Aṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ.*

von Wichtigkeit, weil sie uns beweist, daß der Mahāvaṃsa der Ak. sicher mindestens bis gegen den Ausgang des 2. Jahrh. n. Chr. herabreichte. Es wird damit wahrscheinlich, daß er wie D. und M. bis Mahāsena sich erstreckte, wofür ja auch die Übereinstimmung von D. und M. spricht.

Aber gerade von der Art, wie in der Ak. die Geschichte dieser späteren Könige behandelt war, vermögen wir uns eine ziemlich klare Vorstellung zu machen. Wir haben oben (S. 15, Anm. 3) gesehen, daß in diesem Teile ziemlich viele Verse des D. und M. im Wortlaute übereinstimmen. Es sind dies u. a. Verse, welche der M. immer überschriftartig an die Spitze des jedem Könige gewidmeten Abschnittes stellt, und welche die allgemeine Angabe über Namen, Verwandtschaft und Regierungszeit enthalten. So z. B.:

„Nach des Vaṅkanasikatissa Tod führte dessen Sohn Gajabāhugāmani 22 Jahre die Regierung.“ D. 22, 28 = M. 35, 115.

oder:

„Nach dem Tode des Mahallakanāga führte sein Sohn Bhātikatissaka 24 Jahre die Regierung in Laṅkā,“ D. 22, 30 = M. 36, 1.

Solche Verse gleichen Wortlautes gehen ohne Zweifel auf die Ak. zurück. Wir können also annehmen, daß hier, in der Ak., immer zu Anfang jedes neuen Abschnittes zunächst solch ein allgemein orientierender Vers in Palisprache stand. Dann folgten die Einzelheiten über die Regierung des betreffenden Königs, wie wir sie aus dem M. und der MṬ. entnehmen können, der Hauptsache nach in singhalesischer Prosa.

Reichlicher fließen die Notizen zum Duṭṭhagāmani-Abschnitte. Hier war die Ak. sehr ausführlich und reich an Details.¹⁾ So ist die Feier der Grundsteinlegung des Mahāthūpa offenbar bis ins einzelste geschildert. Es wird z. B. aufs genaueste beschrieben, wie der König die einzelnen Theras, die mit Siddhattha zusammen in seiner unmittelbaren Nähe standen, nach ihren Namen fragt und in ihren Namen günstige Vorzeichen für das Gelingen seines Unternehmens erkennt.²⁾ Der ganze Passus ist der Ak.

¹⁾ Auch ein Zitat in Buddhaghosas Asl. 235 aus der Mahā-Atṭhakathā bezieht sich auf den König Duṭṭhagāmani (ed. E. MÜLLER, S. 80).

²⁾ MṬ. 379, 2 v. u. — 381, 17, zu M. 29, 56. Vgl. dazu oben S. 38 Anm. 1.

entnommen, und er ist auch deshalb von Interesse, weil wir aus ihm eine Vorstellung gewinnen können, wie im Original die Pali-verse verteilt gewesen sein mögen. Am Schlusse heißt es nämlich *iti Atthakathāya vuttam; vuttam pi e' etam* und nun folgt der Memorialvers D. 19, 8, der nichts enthält als die Namen der zwölf Theras. Es darf wohl angenommen werden, daß der Vers ganz ebenso in der Ak. stand und aus ihr in den D. übernommen wurde.

Ebenso wird der Akt der Grundsteinlegung selbst eingehender geschildert und dabei ein Zitat aus den *Porāṇā* angeführt, das dem Verse D. 19, 9 entspricht.¹⁾ Die Ak. wird in diesem Falle nicht genannt; sie darf aber unbedenklich, wie schon das Zitat zeigt, als die Quelle angenommen werden, aus welcher der Autor der MT. geschöpft hat. Sie war es gewiß auch für den unmittelbar folgenden Abschnitt der MT., in dem beschrieben wird, wie der König zu den vier Theras Mahābuddharakkhita, Mahādhammarakkhita, Mahasaṅgharakkhita und Mahānanda, die im Osten, Süden, Westen und Norden Aufstellung genommen haben, herantritt und ihnen seine Verehrung bezeugt.²⁾

Weiterhin bringt die MT. Notizen aus der Ak. bei, die sich auf den Lohapasāda, auf die Herbeischaffung des Materials zur Herstellung der Reliquienzelle (*dhātugabbha*) des Mahāthūpa und auf deren Ausschmückung, sowie auf das Fest der Reliquienbeisetzung (*dhātumidhāna*) beziehen.³⁾ Man sieht daraus deutlich, mit welcher Ausführlichkeit in der Ak. die Geschichte von Duṭṭhagāmanis Bauunternehmungen behandelt war.⁴⁾

Auch die Abschnitte rein epischen Inhalts = M. 22—25 haben

¹⁾ MT. 381, 1 v. u. — 382, 31 zu M. 29, 59. Vgl. PThv. S. 59, Z. 30 ff.

²⁾ MT. 383, 9—384, 27 zu M. 29, 64. Vgl. PThv. S. 60, Z. 4 ff. Vgl. zum ganzen oben S. 10.

³⁾ MT. 366, 2 ff. zu M. 27, 42; MT. 392, 31 und 36 zu M. 30, 57—58; MT. 397, 38 zu M. 30, 91; MT. 411, 27 zu M. 31, 34. Auch sonst finden sich Einzelheiten beigelegt. So werden MT. 374, 16 zu M. 29, 18 die Namen der beiden Minister nach der Ak. genannt, welche der König mit der Ausschmückung des Bauplatzes des Mahāthūpa beauftragt hat. MT. 430, 11 v. u. wird gesagt, daß die M. 32, 20 erwähnte Hungersnot in der Ak. den Namen *Pāsūnachātaka* führe.

⁴⁾ Daß auch die Widerlegung der Einwürfe, die etwa gegen die Wahrscheinlichkeit des Berichtes über den Inhalt der Reliquienkammer des Mahāthūpa erhoben werden könnten, in MT. 398, 26 ff. aus der Ak. entnommen ist, geht aus einer Notiz des PTh. 69, 3 hervor, in der sie auf die *Porāṇā* zurückgeführt wird. Vgl. SThv. 176, 6 und oben S. 38.

ihre Grundlage in der Ak. Allerdings bringt die MT. nur ein paar ergänzende Notizen; diese zeigen aber, wie das Originalwerk auch Einzelheiten enthielt, die Mahānāma in seinem Werk übergang. So erzählt beispielsweise die Ak., daß auch vor der Geburt ihres zweiten Sohnes, des Tissa, Bruders des Duṭṭhagāmani, die Mutter Vihāradevī von eigentümlichen Schwangerschaftsgelüsten befallen wurde.¹⁾ Und an einer anderen Stelle wird nach der Ak. bemerkt, daß an dem Platze, wo Duṭṭhagāmani von der Straße nach Anurādhapura abbog, um auf Mahelanagara zu marschieren, die Stadt Nivattagirinagara erbaut wurde.²⁾ Die längste Anführung aus der Ak. bezieht sich auf die Schwangerschaftsgelüste der Vihāradevī. Die Erzählung wird eingeleitet mit den Worten: *ñātuvānāti, Aṭṭhakathāya vuttanayena modakatarum upagāhānāmasaddhā jānitvā.*³⁾

Überblicken wir die Anführungen der MT. aus der Ak., so finden durch sie die Angaben der QS. a, d, e volle Bestätigung. Der gesamte Stoff, den unser M. bietet, lag bereits in der Ak. vor, und zwar im wesentlichen wohl in der gleichen Anordnung. Aber der Bericht der Ak. ist sehr viel reicher als Einzelheiten. Der gegen ihn erhobene Vorwurf allzu großer Breite ist uns wohl verständlich. Weniger klar ist uns, für welche Abschnitte der Vorwurf übermäßiger Kürze gerechtfertigt sein könnte. Jedenfalls ergibt sich schon aus den Notizen der MT., daß das Originalwerk, d. h. der Mahāvamsa der Aṭṭhakathā, der von ihr meist kurzweg Aṭṭhakathā genannt wird, einen ganz beträchtlichen Umfang besessen haben muß. Vergrößert wurde der Umfang noch durch die häufigen Wiederholungen, von denen M. 1, 2 die Rede ist, und die in unserem M.-Texte und in der MT. naturgemäß nicht zum Ausdruck kommen können.

20. Mit dem, was ich bisher aus der MT. mitgeteilt habe, ist aber, wie ich glaube, der Stoff, den sie der Ak. entnommen hat, noch keineswegs erschöpft. Es findet sich in der MT. noch eine große Zahl von Einzelnotizen, bei denen keine Quelle erwähnt

¹⁾ MT. 317, 33: *tāya pana evarūpo dohaḍ uppajji, supupphitamhi campakarukke upaṇṇatte sayane sayitvā va puppham upasinghitukāmā ahoṣi; rājā taṃ jānitvā tathā taṃ paṭippassambhāpesīti Aṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ* (zu M. 22, 72—73).

²⁾ MT. 346, 24: *tasmim thāne kataṃ nagaraṃ Nivattagirinagaraṃ nāma jātan ti Aṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ* (zu M. 25, 48).

³⁾ MT. 313, 15 zu M. 22, 42—43 und 49. Vgl. oben S. 40—41.

ist, oder die mit einem allgemeinen *vuttam hoti* eingeführt werden. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß auch solche Notizen zum großen, ja vielleicht zum allergrößten Teil der Ak. entnommen sind. Aber wir haben hier doch nur eine Wahrscheinlichkeit, keine Gewißheit. Es ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß derartige Angaben aus der mündlichen Überlieferung oder aus anderen Schriftquellen stammen.¹⁾ Ich weise daher auch nur in aller Kürze auf solche Einzelnotizen hin.

Häufig werden in der MT. Namen genannt, die im Texte des M. selbst nicht vorkommen. So wurden z. B. vom Könige Devānampiyatissa drei Gebäude errichtet, welche der Anulā und ihren Gefährtinnen als Nonnenkloster dienen sollten. Die MT. gibt dazu die Namen.²⁾ Der Held Velusumana des Kākavannatissa hat keckerweise das beste Streitroß des Königs Eḷāra aus dem Marstall in Anurādhapura entführt. Eḷāra schickt einen seiner Helden auf dem zweitbesten Renner zur Verfolgung aus. Die MT. nennt den Namen dieses Helden und seines Pferdes.³⁾ An einer anderen Stelle wird der Teich, von dessen Anlegung durch Duṭṭhagāmaṇi der M. erzählt, Pajjotavāpi genannt.⁴⁾ Wenn wir bedenken, wie reich die Ak. offenbar gerade an Namen war, so liegt die Vermutung nahe, daß der Autor der MT. auch solche Namen in ihr gefunden hat. Besonders viele Namen bringt die Ak., wie wir gesehen haben, in der Beschreibung der Grundsteinlegungsfeier des Mahāthūpa. Die MT. fügt noch zwei weitere Namen hinzu. Der Meister, der dem Könige den Rat gibt, den Thūpa nach dem Modell einer Wasserblase anzulegen, d. h. in Halbkugelform, wird Sirivaddhaka „der Heilmehrer,“ sein Gehilfe Acala „der Unerschütterliche“ genannt.⁵⁾ Beide Namen enthalten eine günstige Vorbedeutung und passen vorzüglich in den Rahmen der übrigen Anführungen aus der Ak., so daß wohl auch sie daraus entnommen sein dürften.

Eine Reihe kurzer Notizen, die mit *vuttam hoti* eingeführt und dadurch als annähernd wörtliche Zitate charakterisiert werden,

¹⁾ MT. 92, 25—30 ist z. B. mit *vuttam hoti* ein Zitat aus der Smp. 283 (von *sattāhaparinibbute* bis *vuttavacanam anusaranto*) wörtlich eingeführt.

²⁾ *Cūḷagaṇa*, *Mahāgaṇa* und *Sirivaddha*: MT. 291, 22 zu M. 19, 68.

³⁾ Der Held heißt *Nandasārathi*, das Pferd *Sirigutta*: MT. 315, 32 und 33 zu M. 22, 55.

⁴⁾ MT. 346, 3 v. u. zu M. 25, 51.

⁵⁾ MT. 387, 17—20 zu M. 30, 11—14.

mag ebenfalls aus der Ak. stammen. So wird z. B. die Stelle, wo Eḷāra im Zweikampfe mit Duṭṭhagāmaṇi fiel, mit den Worten „südlich von Anurādhapura, westlich von dem Töpferdorfe und östlich von dem Haus mit dem Bildnisse des Eḷāra“ näher bezeichnet.¹⁾ In ähnlicher Weise finden wir in der Mṭ. eine genauere Bestimmung des Platzes, wo Duṭṭhagāmaṇi den Bhalluka besiegte.²⁾ Hierher gehört auch die Notiz, daß Anuḷā mit fünfhundert Mädchen und mit ebensovielen Haremsfrauen zusammen von der Therī Saṅghamittā die Weihe empfing.³⁾ Auch derartige Zahlenangaben scheinen in der Ak. beliebt gewesen zu sein.

Die Erzählung von Bhaddaji, Mṭ. 405—407, die eine Verbreiterung von M. 31, 5—14 darstellt, dürfte wohl auch aus der Ak. stammen, wiewohl diese nicht als Quelle genannt wird. Es scheint, daß die ganze Geschichte von der Herbeiholung der Reliquien für den Mahāthūpa in ihr sehr ausführlich behandelt war. Es wird ja auch von der Mṭ. im Verlauf ihrer paraphrasierenden Erörterungen 411, 27 die Ak. einmal erwähnt. Gerade die Umständlichkeit der Darstellung, die Weitschweifigkeit der Reden, gegenüber der knappen Kürze im M., spricht dafür, daß der ganze Passus aus der Ak. übertragen wurde.

VII. Schlußfolgerungen.

21. Wir können nun das Ganze rekapitulieren und die Entwicklung der ältesten historischen Tradition in Ceylon verfolgen.

1. In der Zeit vor Buddhaghosa existierte in Ceylon eine umfangreiche Kommentarliteratur zum Tipiṭaka, geschrieben in singhalesischer Prosa und untermischt mit Paliversen. Es bestand für diese Literatur der Sammelname Aṭṭhakathā oder Siha-laṭṭhakathā; man bezeichnet sie wohl auch als Werk der *Porāṇā*, „der Alten“.

2. Solche Aṭṭhakathās gab es in verschiedenen Klöstern der

¹⁾ *Anurādhapurassa dakkhiṇadisābhāge kumbhakāragāmapacchime Eḷāra-paṭimāgharassa puratthime ti vuttaṃ hoti:* Mṭ. 349, 3—5 zu M. 25, 70.

²⁾ *Esa nāgo mahāsūsānassa uttaradisābhāge patiṭṭhito Puradevassa passato paccosakkitvā Mahāvihārassa anto simāya supatiṭṭhito acalo hutvā aṭṭhāsīti vuttaṃ hoti:* Mṭ. 351, 24—27 zu M. 25, 87.

³⁾ *Pañcahi kaṇṇāsatehi pañcahi antepurikāsatehi ca saddhin ti vuttaṃ hoti:* Mṭ. 291, 9—10 als Erklärung zu Anuḷā sā saparisā in M. 19, 64.

Insel; in Anurādhapura, außer im Mahāvihāra, noch im Uttara-vihāra.

3. Ein bestimmter, wie schon der Name besagt, historischer Teil der Ak. der beiden genannten Klöster hieß Mahāvaṃsa. Die Rezensionen des Mahāvaṃsa im Mahāvihāra und im Uttaravihāra, scheinen sich nicht sehr erheblich, vornehmlich wohl in Einzelheiten unterschieden zu haben.

4. Auf der Aṭṭhakathā des Mahāvihāra, bzw. seinem Mahāvaṃsa beruht unser von Mahānāma verfaßter Mahāvaṃsa. Das Grundwerk wird in der MT., die ihre Ergänzungen und Nachträge zum größten Teil aus ihm entnommen hat, meist kurzweg als Aṭṭhakathā bezeichnet.

5. Unser M. ist eine inhaltlich ziemlich genaue Übertragung des AkM. Er ersetzt nur die singhalesische Prosa des letzteren durch Paliverse und vermeidet gewisse Mängel des Originals: seine häufigen Wiederholungen und die ungleichmäßige, bald zu knappe, bald zu weitschweifige Darstellung.

6. Außer der Ak. erwähnt die MT. noch andere Werke. Manche von ihnen, wie die Vinayaṭṭhakathā, gehörten vielleicht noch zur Literatur der *Porāṇā*. Andere sind ohne Zweifel jüngeren Ursprungs. Auch Buddhaghosas Kommentare werden erwähnt. Die Cetiyavaṃsaṭṭhakathā scheint in Beziehung zum Thūpavaṃsa zu stehen.

Es entsteht nun die doppelte Frage: Welche Rolle spielt der alte Mahāvaṃsa innerhalb der Literatur der Aṭṭhakathā und aus welchen Elementen setzt er sich zusammen? und dann: Wie entwickelte sich aus dem alten Mahāvaṃsa der Aṭṭhakathā heraus die durch den Dipavaṃsa und unseren Mahāvaṃsa repräsentierte epische Dichtung Ceylons?

22. OLDENBERG¹⁾ hat den Gedanken ausgesprochen, der von der MT. erwähnte Sīhalatṭhakathāmahāvaṃsa sei eine geschichtliche Einleitung zum dogmatischen Teil der Ak. in ähnlicher Weise, wie Buddhaghosa seinem Kommentar zum Dīgha-Nikāya, der Samanta-Pāsādika, eine derartige Einleitung historischen Inhalts vorausschickt.

Es scheinen nun aber gegen diese Annahme manche Gründe

¹⁾ The Dipavaṃsa, Introduction, S. 4.

zu sprechen. Alles weist darauf hin, daß der alte M. einen sehr bedeutenden Umfang hatte und eine Unmenge von Einzelheiten enthielt. Wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir ihn — man denke nur noch an die stark gerügten Wiederholungen — für mindestens ebenso umfangreich schätzen als etwa unsere MT. Für eine „historische Einleitung“ erscheint das doch etwas viel. Immerhin mag man darauf hinweisen, daß ohne Zweifel auch die Ak. selber außerordentlich umfangreich war und daher jene Einleitung doch in einem vernünftigen Verhältnis zum ganzen stand. Gewichtiger scheint mir aber eine andere Erwägung zu sein. Eine Einleitung von der Art, wie OLDENBERG sie sich vorstellt, würde doch wohl kaum die ganze lange Reihe der singhalesischen Könige bis auf Mahāsena herab umfassen. Ein Übergang von diesem Fürsten auf das Tipiṭaka will uns nicht recht möglich erscheinen. Vielmehr ist anzunehmen, daß eine solche Einleitung mit der Einführung des Buddhismus in Ceylon geendigt hätte, also mit Mahinda, der das Tipiṭaka nach der Insel brachte. Dazu kommt, daß auch das Aufhören mit Mahāsena doch offenbar nicht irgendwie in einem bestimmten Plane begründet, sondern durch einen unglücklichen Zufall bedingt war. Wäre damals nicht der Mahāvihāra zerstört und entvölkert worden, so hätte die Königsliste ohne Zweifel noch weitere Fortsetzung gefunden.

Nach meiner Meinung war also der „Mahāvamsa der Alten“ ein selbständiges Chronikwerk, das die Mönche des Mahāvihāra bis Mahāsena herab fortführten und gewiß noch weiter fortgeführt hätten, wären sie nicht auf gewalttätige Weise in ihrer friedlichen Arbeit gestört worden. Die Analogie unserer mittelalterlichen Klosterchroniken liegt außerordentlich nahe.

Aber das mag richtig sein, daß jenes Chronikwerk aus einer solchen geschichtlichen Einleitung hervorgegangen ist. Dafür spricht namentlich das Prooemion des D. Dieses Prooemion war, wie aus der MT. QS. a hervorgeht, offenbar das Prooemion des alten M. Nun werden in ihm die Gegenstände genannt, die dargestellt werden sollen. Es sind das aber ausschließlich solche, die der Zeit bis auf Mahinda herab angehören. Von späteren Zeiten ist keine Rede, auch nicht von den Großtaten des Duṭṭhagāmani. Das Prooemion gehört also einer Epoche an, wo der Umfang des Werkes noch geringer war als zu der Zeit, wo Mahānāma den Stoff dichterisch bearbeitete, oder wo der D. entstand. Der alte Rahmen wurde gesprengt, aus der „geschichtlichen Ein-

leitung“ zur Ak. erwuchs der „Mahāvaṃsa der Alten,“ die umfangreiche Klosterchronik des Mahāvihāra.

Nun haben wir oben (1—3) gesehen, daß die Komposition des D. deutlich auf eine ursprünglich mündliche Überlieferung des Stoffes hinweist. Wir haben ferner gesehen (6—7), daß im M. neben der klösterlichen Tradition auch eine mehr weltliche, volkstümliche zur Geltung kommt. Nach dem, was aus der MT. für das Verhältnis des M. zum Grundwerk (12—20) sich ergeben hat, müssen wir annehmen, daß beide Erscheinungen, die Spuren der ursprünglich mündlichen Überlieferung wie das Zusammenfließen zweier verschiedener Traditionen, bereits dem Grundwerke, d. h. dem Mahāvaṃsa der Aṭṭhakathā angehörten.

Es wird nun möglich sein, von der mutmaßlichen Entstehung und dem Charakter des Grundwerkes ein Bild zu entwerfen.

Die ältesten Bestandteile gehen zurück auf klösterliche Überlieferungen, die ursprünglich von Mund zu Mund fortgepflanzt wurden. Mündliche Überlieferung spielte in der Geschichte des ältesten Buddhismus auf Ceylon ohne Zweifel eine wichtige Rolle.¹⁾ Jene Traditionen mögen Legenden gewesen sein, die sich an bestimmte Ereignisse und Persönlichkeiten anschlossen, also beispielsweise an die Besuche des Buddha auf der Insel, an die Mission des Mahinda, an die Ankunft des heiligen Bodhibaumes. Ein Teil der Legenden bestand aus Paliversen. Sie bildeten das Gerippe der ganzen Erzählung; mit ihrer Hilfe konnte der Vortragende den Gang der Handlung im Gedächtnisse behalten. Verbunden wurden die Verse durch die freie Prosaerzählung in der altsinghalesischen Landessprache.

Derartige Legenden mögen bei festlichen Gelegenheiten dem Volk vorgetragen worden sein. Solche öffentliche Rezitationen in Ceylon sind uns auch noch für spätere Zeit, wo die mündliche Überlieferung schon durch die schriftliche ersetzt war, im M. direkt bezeugt. Von Vohāraka Tissa (Anf. des 3. Jahrh. n. Chr.) wird erzählt, er habe regelmäßige Almosenspenden gestiftet, wo immer man in ganz Laṅkā den Ariyavaṃsa, „das Heiligenbuch“ vorgetragen habe.²⁾ Von einer Stelle des jüngeren M., nach der

¹⁾ Es geht das schon aus der Stelle D. 20, 20—21 = M. 33, 102b—104a hervor, nach der das Tipiṭaka und die Aṭṭhakathā bis auf Vattagāmaṇi mündlich überliefert wurden, wenn auch diese Angabe nicht in ihrem ganzen Umfange richtig sein sollte.

²⁾ M. 36, 38:

Dhātusena bei Gelegenheit einer Gedächtnisfeier zu Ehren Mahindas den Dipavaṃsa öffentlich vortragen ließ, war früher schon die Rede.¹⁾

Naturgemäß mußten die Legenden in der Form manche Verschiedenheit zeigen, da ja ein großer Teil der Erzählung mehr oder weniger dem Ermessen des Vortragenden überlassen war. Als man nun zur schriftlichen Aufzeichnung schritt, schrieb man die Varianten als gleichwertig nieder. Dieses Verhältnis kommt — in welcher Weise, das wird sich gleich zeigen — im D. zum Ausdruck.

Aber mit der Sammlung der Klostertraditionen war das Werk nicht abgeschlossen. Der „Mahāvaṃsa der Alten“ war gewiß kein Werk aus einem Gusse; er nahm vielmehr ganz allmählich im Laufe von Generationen die Gestalt an, in der Mahānāma ihn vorfand. Es wurden immer neue Episoden hinzugefügt, so daß er immer mehr den Charakter eines Chronikwerkes annahm. Und nun vereinigte sich mit der priesterlichen Tradition die volkstümliche. Aus ihr stammt der Stoff, der dem M. eigentümlich ist. Es liegt nahe anzunehmen, daß die Form dieser weltlichen Tradition von der der kirchlichen sich einigermaßen unterschied. In den Volkserzählungen, Märchen und Romanzen, wie auch in den an die Heldensage erinnernden Stücken waren die Paliverse gewiß seltener als in den Legenden von berühmten Priestern und Heiligen. Dem volkstümlichen Stoffe wird auch die volksmäßige Sprache entsprochen haben.

23. Wir kommen nun zum Dipavaṃsa. Offenbar ist derselbe in vielen Teilen eine Zusammenstellung der im AkM. enthaltenen Leit- und Memorialverse. Daher rührt der Mangel an Zusammenhang und Ausführung.²⁾ Allein der D. ist doch etwas

*Ariyavaṃsakathāthāne Laṅkādiṭṭhe 'khile pi ca
dānavaṭṭaṃ ṭhapāpesi saddhamme gāravena so.*

¹⁾ M. 38, 59. Vgl. S. 46.

²⁾ Der besonders enge Zusammenhang des D. mit dem Grundwerke geht auch aus den S. 50 ff. besprochenen Zitaten hervor. Von den Versen, welche die MT. aus den *Porāṇā* anführt, finden sich folgende im D.: MT. 22, 3 und 22, 17 = D. 1, 1 und 4; MT. 382, 30 = D. 19, 9; MT. 456, 33 = D. 20, 30. Aus dem Zitat MT. 50, 12 erinnert Str. 1 an D. 1, 66, die Str. 2 ist = D. 1, 73. — In der Smp. ist das Zitat aus den *Porāṇā* S. 320 = D. 12, 35—37. Andere Zitate der Smp., bei denen keine Quelle genannt ist, sind ebenfalls dem D. entnommen. So ist S. 321 = D. 12, 51 (M. 14, 8); S. 323 (*ahaṃ buddhaṃ ca*) = D. 12, 5; S. 323 (*āvudhaṃ*) = D. 12, 52; S. 323 (*tevijjā*) = D. 12, 56. Von Inter-

mehr. Einzelne Episoden erscheinen ausgearbeitet, wie z. B. 17, 26 ff. die Geschichte des Buddha Kakusandha. Auch die Dynastienliste in D. 3 (vgl. S. 59—61) dürfte die durchgeführte Versifikation einer prosaischen Vorlage sein. Es liegen also im D. die ersten, freilich noch sehr unbeholfenen Versuche einer dichterischen Verarbeitung des Stoffes vor, während daneben viele Teile desselben noch ganz den Charakter des alten Ākhyāna tragen. Er bildet so die Brücke, die von diesem zum kunstmäßigen Epos, zum Mahāvaṃsa, hinüberleitet.

Aus dem Umstand, daß der D. im besonderen an die in der Ak. verstreuten Paliverse anknüpft, würde sich vielleicht allein schon erklären, weshalb in ihm die priesterliche Tradition so ganz überwiegend vertreten erscheint. In den auf sie zurückgehenden Legenden, waren eben, wie erwähnt, die Paliverse am zahlreichsten verteilt. In rein volkstümlichen Stücken waren sie selten oder fehlten gänzlich. Immerhin mögen auch bewußte Absicht und mönchische Tendenz mitspielen. Jedenfalls tritt die Tatsache dieser Eigenart des D. gegenüber dem M. unverkennbar hervor.

Eine Schwierigkeit bilden im D. die auffallenden Wiederholungen. Wir wissen, daß auch das Grundwerk an diesem Mangel litt. Wir können uns auch aus der MT. eine Vorstellung bilden, wie solche Wiederholungen gelegentlich zustande kamen. Botschaften werden wohl bei Erteilung des Auftrages und dann wieder bei der Bestellung im gleichen Wortlaute gegeben worden sein. So wird z. B. M. 31, 15 Soṇuttara von der Mönchsgemeinde abgeschickt, vom Nāgakönige die bei ihm aufbewahrten Buddha-reliquien zu holen. Es entspreche das einer Weissagung des Buddha, der beim Sterben bestimmt habe, daß von seinen Reliquien ein „Doṇa“ in Laṅkā im Mahāthūpa deponiert werden solle. Wie nun Soṇuttara zum Nāgakönige kommt, heißt es im M. 31, 48 nur *vatvādhikāraṃ*: er richtete den Auftrag aus. In der T. (413, 22) aber werden die Worte von 18—19 wiederholt: *de-*

esse sind auch die Verse auf S. 316—318, die von der Absendung der Missionäre in die angrenzenden Länder handeln. Es entsprechen hier V. 1 = D. 8, 4; M. 12, 9 ff., V. 2 = D. 8, 5; M. 12, 29; V. 3 = D. 8, 6; M. 12, 31; V. 4 = D. 8, 7; M. 12, 34; V. 5 = D. 8, 8; M. 12, 37; V. 6 = D. 8, 9; M. 12, 39; V. 7 = D. 8, 10 bis 11; M. 12, 41; V. 8 = D. 8, 12; M. 12, 44. Fast immer ist die Ähnlichkeit unverkennbar, vollständige wörtliche Übereinstimmung besteht aber bei keinem der Verse. Direkt als der Ak. entnommen wird die Str. D. 1, 5 bezeichnet, die MT. 21 unten angeführt ist.

vinda, mama añṇhasu sarīradhātudonṇesu ekaṃ doṇaṃ Laṅkādiṇṇe Mahāthūpe nidhānāya bhavissati.

Ein anderes Beispiel ist das folgende. Duṭṭhagāmaṇi läßt sich, wie er sein Ende herannahen fühlt, auf seinem Bette hinaus-tragen, um noch einmal die Hauptwerke seines Lebens, den Loha-pāsāda und den Mahāthūpa zu sehen. Zahlreiche Mönche kommen herbei, um nach dem Ergehen des Kranken sich zu erkundigen. Unter ihnen vermißt der König den Theraputtaḥbaya. Im An-schlusse daran erzählt die MT. (424, 3 v. u. zu M. 32, 11) dessen Geschichte. Er sei einer von den zehn Helden des Duṭṭhagāmaṇi gewesen und nach Überwältigung der Damiḷa Mönch geworden, um nun den Kampf gegen noch schlimmere Feinde, gegen die „Begierden“, aufzunehmen. Dies ist nur eine Wiederholung der bereits M. 26, 2—4 berichteten Erzählung. Eine solche Wieder-holung mag auch in der Ak. vorgelegen haben.

In ähnlicher Weise wird MT. 401, 11 die Geschichte von Bhā-tiya und seiner Besichtigung der Reliquienzelle des Mahāthūpa im Anschluß an deren Schilderung (nach M. 30, 97) vorwegge-nommen und kehrt M. 34, 49 bei der Beschreibung der Regierungs-zeit dieses Königs wieder.

Alles das sind Beispiele, an denen wir uns die Wiederholungen im Grundwerk des D. und M. veranschaulichen können. Ob aber alle im D. vorkommenden Varianten damit erklärlich werden, er-scheint mir doch fraglich. Überblicken wir dieselben, so machen sie doch den Eindruck, als ob systematisch zwei Versionen neben-einander gestellt wären. Am meisten sprechen für diese Annahme die Schlußkapitel des D. Hier werden die Könige nach Devā-nampiyatissa, wenigstens teilweise, in doppelter Liste aufgeführt. Dabei sind gewisse leichte Differenzen zu beobachten. So heißt z. B. der Vater des Gajabāhu in einer Version (D. 22, 12) nur Tissa, in der anderen (D. 22, 27) Vaṅkanāsikatissa, wie im M.; der Sohn des Mahallanāga heißt in der einen (D. 22, 18 ff.) Bhā-tutissa, in der anderen (D. 22, 30) Bhātikatissa, dessen Bruder zuerst (D. 22, 23) kurzweg Tissa, später (D. 22, 31) Kanitṭhatissa. Die beiden Söhne des letzteren werden in einer Version (D. 22, 26) überhaupt nicht mit Namen genannt, in der anderen (D. 22, 32—33) heißen sie Khujjanāga und Kuṇjanāga. Ähnliche kleine Unterschiede liegen auch sonst vor, wo der D. den gleichen Gegenstand an zwei Stellen bringt, trotz aller Ähnlichkeit, die ja sogar bis zur wörtlichen Übereinstimmung ganzer Verse geht.

Auf manche dieser Verschiedenheiten wurde oben (S. 4 ff.) hingewiesen. Sie scheinen mir zu zeigen, daß es sich doch nicht immer bloß um „Wiederholungen“ in der oben charakterisierten Weise, sondern öfters auch tatsächlich um zwei Rezensionen der gleichen Erzählung handelt.

Wir können nun annehmen, daß bereits das Grundwerk solche verschiedenen Rezensionen, die ihren Ursprung der zunächst mündlichen Überlieferung verdanken, unvermittelt nebeneinander gestellt hat, gewissermaßen um den gesamten Inhalt der Tradition zu registrieren. Es bleibt aber auch die andere Möglichkeit, daß der Kompilator des D. neben dem AkM. des Mahāvihāra, auf der Mahānāmas Werk beruht, noch ein zweites Quellenwerk benutzte. Dasselbe stand, was Anlage und Inhalt betrifft, dem AkM. des Mahāvihāra außerordentlich nahe. Es kann uns das aber nicht befremden, wenn wir uns des Ergebnisses erinnern, das eine Vergleichung der Ak. des Uttaravihāra mit dem Grundwerke des M. geliefert hat. Aus dem zweiten Quellenwerke entnahm der Autor des D. einzelne Episoden, wo er ihm beachtenswert erscheinende Verschiedenheiten der Überlieferung vorfand. Was das Alter des D. betrifft, so verweise ich auf das S. 46 Gesagte. Er ist entstanden im Laufe des 4. nachchristlichen Jahrhunderts.

24. Nun sind wir bei dem entscheidenden Punkte angelangt, wo die literarische Entwicklung zur Entstehung einer epischen Dichtung drängt.

Um die Mitte des 5. Jahrhunderts liegt in Ceylon das umfassende Chronikwerk als Bestandteil der Ak. vor, das als „Mahāvaṃsa der Alten“ bezeichnet wurde. Es war eine Art Enzyklopädie aller auf Ceylons Geschichte bezüglichen Legenden und Traditionen. Auf der anderen Seite stellt der D. einen ersten freilich noch unbeholfenen Versuch dar, die in jenem Chronikwerke aufgespeicherten Stoffmassen zu gestalten. Das bemerkenswerteste an diesem Versuch ist vielleicht der Umstand, daß die altsinghalesische Sprache, in der die Ak. verfaßt war, nunmehr ganz aufgegeben wurde. Als Kirchensprache begann die Pāli-sprache zu gelten. Der Autor des D., der in der Handhabung des Pāli noch recht ungewandt war, hielt sich daher auch insbesondere an den Stoff, der schon in der Ak. in Pāli vorlag, nämlich an die hier eingestreuten Verse.

Der Anfang des fünften Jahrhunderts brachte nun durch Buddhaghosas Tätigkeit einen bedeutsamen Aufschwung des

literarischen Lebens in Ceylon. Pali wird nunmehr definitiv die Kirchen- und Gelehrtensprache der Buddhisten. Buddhaghosa selbst beherrscht diese Sprache mit voller Meisterschaft. Und nun findet der alte Sagen- und Geschichtsstoff der Ak. in Mahānāma einen besser vorbereiteten Bearbeiter. Noch herrscht eine gewisse Gebundenheit. Mahānāma steht noch nicht über seinem Stoffe. Er hält sich nach Möglichkeit an seine Vorlage. Gewiß sind ganze Abschnitte im M. nur Versifikationen der entsprechenden Stücke des Grundwerkes. Oft genug nimmt Mahānāma auch Pali-verse des Originals, besonders wenn sie autoritativen Charakter tragen, unverändert in sein Werk herüber. Das gilt z. B. für die Fälle, wo D. und M. im Wortlaut übereinstimmen. Mahānāma ist kein Genie und sein Werk keine literarische Leistung ersten Ranges, indessen bedeutet dem Dipavaṃsa gegenüber der Mahāvaṃsa doch in ästhetischer Beziehung einen großen Fortschritt.

Die Stufe epischer Dichtungsform ist mit dem M. erreicht. Aber der Prozeß der literarischen Entwicklung ist noch nicht völlig abgeschlossen. Der Stoff des alten Chronikwerkes war von Mahānāma nicht vollständig ausgeschöpft worden. Der Autor der MT. bringt aus ihm noch eine Reihe von Ergänzungen und Nachträgen bei. Andere verwandte Stoffe waren in anderen Werken überliefert. Aus diesem Material nun hat in späterer Zeit Moggallāna den erweiterten Mahāvaṃsa, den KM., geschaffen, indem er dem Epos des Mahānāma an Stellen, die ihm geeignet erschienen, neue Episoden einverleibte. Es wäre von Interesse zu wissen, ob auch in anderen Handschriften, sei es in Ceylon oder in Hinterindien, ähnliche Überarbeitungen des Mahāvaṃsa sich finden.

Kapitel III.

Die geschichtliche Überlieferung außerhalb des Epos.

VIII. Die Einleitung der Samanta-Pāsādikā, Mahābodhivaṃsa, Daṭṭhavaṃsa und Thūpavaṃsa.

25. Von besonderem Interesse ist für uns die historische Einleitung, die Buddhaghosa seiner Samanta-Pāsādikā¹⁾ vorausschickt. Wir haben hier ein Werk vor uns, das zeitlich zwischen den beiden Epen liegt und somit die geschichtliche Tradition in einer älteren Fassung enthält als der M. Der Inhalt der Smp. berührt sich nun auf das allerengste mit dem des M. Es begegnen uns auch Anklänge des Wortlautes in solcher Zahl, daß von einem Zufall keine Rede sein kann. Der Grund liegt natürlich darin, daß beide Werke, die Smp. wie der M., aus der gleichen Quelle, der Aṭṭhakathā schöpfen, und daß beide ihre Quelle mit ziemlicher Genauigkeit wiedergeben.

Die Smp. beginnt mit den Begebenheiten unmittelbar nach dem Tode des Buddha und geht dann auf die Geschichte der beiden ersten Konzilien über. Die Sache liegt hier insofern eigenartig, als ein Bericht über diese Konzilien auch im CV. XI und XII erhalten ist.²⁾ Buddhaghosas Bericht über das erste Konzil beruht auf CV. XI. 1—8. Er nimmt ganze Partien aus seiner Vorlage wörtlich herüber und führt sie näher aus, vermutlich an der Hand der singhalesischen Aṭṭhakathā. Es ist nun charakteristisch, daß auch in den Stücken, die nur in der Smp., nicht

¹⁾ Herausg. v. OLDENBERG, The Vinaya Piṭakam vol. III, S. 283 ff. Ich zitiere nach Seite und Zeile.

²⁾ Bei OLDENBERG, The Vinaya Piṭakam II, S. 284 ff.

aber im CV. vorkommen, wörtliche Anklänge an den Text des M. sich finden.¹⁾

Das zweite Konzil ist in der Smp. (S. 293, 22 ff.) ganz summarisch behandelt, doch ist auch hier der Bericht wörtliche Entlehnung aus CV. XII, 1, 1. Auch zwischen Smp. und M. finden sich Beziehungen im Wortlaut.²⁾

Übereinstimmungen zwischen Smp. und D., nicht nur in der Konziliengeschichte, sondern auch in späteren Abschnitten, erklären sich von selbst. Beide Werke beruhen auf der gleichen Quelle, und überdies nennt und zitiert Buddhaghosa den D., wenn auch nach dem Wortlaut der Zitate sein D. von dem unsrigen etwas verschieden war.³⁾ Von dem Zitat 294, 23 ff. sind die Verszeilen 2—6 = D. 4, 49—51.

Smp. 294, 32 beginnt die Geschichte des Moggaliputtatissa, der das dritte Konzil leitete, in genauer Übereinstimmung mit M. 5, 98 ff., dann 299, 17 die des Asoka = M. 5, 19—34, D. 6, 1—14. Es folgen 300, 12 ff. die Episode vom Nagakönig Kala = M. 5, 89 ff., und 300, 32 ff. die von Nigrodha = M. 5, 36 ff., D. 6, 24 ff. Auf S. 304, 12—306, 17 wird über Asokas Klosterweihfest berichtet und im Anschluß daran über Mahindas und Saṅghamittas Eintritt in den Orden = M. 5, 174—213, D. 7, 1—31. Daran reiht sich 306, 18 ff. die Erzählung von dem Thera Kontiputtatissa = M. 5, 213—230 und die Geschichte vom Verfall der Kirche und von der Gewalttat, die ein Minister des Asoka gegen die orthodoxen Mönche sich erlaubte = M. 5, 231—243. Die Erwähnung des Thera Tissa bei dieser Gelegenheit, gibt 307, 32 Anlaß, die Geschichte seiner Bekehrung nachzutragen. Es entspricht dies dem Abschnitte M. 5, 155—174. In D. fehlt der Passus. S. 309, 4 nimmt dann die Smp. den Faden wieder auf und berichtet in Übereinstimmung mit M. 5, 242—282 von Asokas Gewissensbissen und über das dritte Konzil. Eingeschaltet wird 313, 5—314, 15

¹⁾ Vgl. Smp. 287, 12: *niṭṭhitam mahārāja viharapaṭisaṅkharāṇaṃ, idāni dhammavinayasāṅgahaṃ karoma* mit M. 3, 17:

viharapaṭisaṅkhāre niṭṭhite āhu bhūpatiṃ |

idāni dhammasāṅgītiṃ karissāma mayam iti. ||

Oder Smp. 287, 30 ff. mit M. 3, 21—22; * Smp. 288, 6 ff. mit M. 3, 24; Smp. 289, 1—2 mit M. 3, 29; Smp. 289, 13 ff. mit M. 3, 31. Es muß hier die Möglichkeit offen gelassen werden, daß Mahāzāma aus der Smp. entlehnt hat.

²⁾ Vgl. Smp. 294, 3 ff. mit M. 4, 13.

³⁾ Vgl. auch OLDENBERG, *Dipavaṃsa*, Introduction S. 9.

eine *Ācariyaparamparā*. Dann folgt 314, 16—318, 25 die Geschichte der Missionen, übereinstimmend mit M. 12. Das Stück ist besonders lehrreich. Die Prosaerzählung ist hier immer wieder durch Verszitate unterbrochen. Buddhaghosa hat sie offenbar der *Atthakathā* entnommen. Einige dieser Zitate kehren im M. wieder. So ist das auf S. 315 = M. 12, 16—18, das erste auf S. 316 = M. 12, 22. Die anderen stimmen mehr oder weniger zu den entsprechenden Versen im D. Bemerken möchte ich noch, daß die Smp. auch die Erzählungen von dem Nāgakönig in Kasmīra und von der Rakkhasī im Goldlande enthält, und zwar in Übereinstimmung mit dem M., während sie im D. fehlen oder nur angedeutet werden.

Auf S. 318, 26 beginnt die Geschichte des Mahinda und seiner Mission = M. 13. Sie wird unterbrochen durch ein Verzeichnis der Könige von Ceylon und Indien 320—321. S. 321, 15 wird sie wieder aufgenommen entsprechend dem Anfang von M. 14. Einschaltet wird 321, 35—323, 11 die Erzählung von den Beziehungen, die schon vor Mahindas Ankunft zwischen Devānampiyatissa und Asoka bestanden hatten = M. 11, 7 ff., D. 11, 14 ff. und 12, 1 ff. Die Geschichte der Bekehrung des Königs und der ersten Predigten entspricht ganz dem Bericht des M. bis 15, 26; ebenso die von der Weihe des Cetiya Klosters 327, 18—328, 6 dem in M. 16 und die von der Einholung der Reliquien 328, 7—333, 18 dem Bericht in M. 17. Die letztgenannte Geschichte wird zweimal unterbrochen: auf S. 330, 17—331, 21 durch einen kurzen Rückblick auf die drei letzten Buddhas vor Gotama und ihr Verhältnis zu Ceylon = M. 15, 57 ff., D. 15, 34 ff., und S. 332, 26 bis 333, 3 durch die Erwähnung der Besuche des Gotama Buddha auf der Insel.

Im Anschluß an die Erwähnung der Anulā und ihres Entschlusses Nonne zu werden (333, 19 = M. 15, 18 ff.) folgt dann die Geschichte von der Einholung des heiligen Baumes und der Therī Saṅghamittā in genauester Übereinstimmung mit den beiden Kapiteln M. 18 und 19). Daran reiht sich schließlich 340, 32 ff. die Erzählung von der Weihung der heiligen Plätze in Anurādhapura, die in M. 15, 36 ff. sich findet.

26. Die wenigen Beispiele für wörtliche Anklänge des M. an die Smp., die ich oben mitgeteilt habe, lassen sich unschwer nach Belieben vermehren. Sie finden sich in allen Partien. Ich greife ein paar Fälle heraus:

Smp. 312, 9 ff.: *rājā sattame divase Asokārāme bhikkhusaighaṇṇa sannipātāpetvā sūṇipākāraṇṇa parikkhipāpetvā sūṇipākārantare nisinno ekaladdhike ekaladdhike bhikkhū ekato ekato kāretvā ekamekaṇṇa bhikkhusamūhaṇṇa pakkosāpetvā pucchī: kiṇvādī sammāsambuddho? 'ti. = M. 5, 268 b ff.: *sattame divase gantrā sakārūmaṇṇa manoramaṇṇa || kāresi bhikkusāighassa sannipātamaṇṇa asesato | therena saha ekante nisinno sūṇi-antare || ekekaladdhike bhikkhū pakkositvāna santikaṇṇa: | kiṇvādī sugato bhante? itī pucchī mahīpati.**

Smp. 321, 21 ff.: *rājā disvā ayuttaṇṇa dāni pamattaṇṇa vijjhitun ti jiyama phoṭesi. = M. 14, 4: rājā disvā pamattaṇṇa taṇṇa na yuttaṇṇa vijjhituṇṇa itī jiyāsaddama akā.*

Smp. 323, 27 ff.: *thero atthi nu kho rañño paññāveyyattikaṇṇa ti vīmaṇṇasanaṭṭhāya āsannaambarukkhaṇṇa ārabba pañhaṇṇa pucchī: kiṇnāmo ayaṇṇa mahārāja rukkho 'ti. ambarukkho nāma bhante 'ti. imaṇṇa pana mahārāja ambaṇṇa muñcitvā añño ambo atthi n'atthi. atthi bhante aññe pi bahū ambarukkha 'ti. imaṇṇa ca ambaṇṇa te ca ambe muñcitvā atthi nu kho mahārāja aññe rukkha 'ti. atthi bhante, te pana na ambarukkha 'ti. aññe ambe ca anambe ca muñcitvā atthi pana añño rukkho 'ti. ayaṇṇa eva bhante ambarukkho 'ti. sādhu mahārāja paṇḍito 'si. = M. 14, 16 ff.: *vīmaṇṇasaṇṇa so mahāpañño pañhaṇṇa pañhaṇṇa apucchī so | puttṭho puttṭho viyakāsi taṇṇa taṇṇa pañhaṇṇa mahīpati. || rukkho 'yaṇṇa rāja kiṇnāmo? ambo nāma ayaṇṇa taru. | imaṇṇa muñciya atthi' ambo? santi ambaṭaru bahū. || imaṇṇa ca ambaṇṇa te c' ambe muñciy' atthi mahīruha? | santi bhante bahū rukkha, anambā pana te taru. || aññe ambe anambe ca muñciy' atthi mahīruha? | ayaṇṇa bhadaṇṇa' ambarukkho. paṇḍito 'si narissara. ||**

Ich habe hier nur solche Stellen ausgewählt, wo der D. keine Parallele bietet. Es sollte gezeigt werden, wie die historische Tradition auch über das hinaus, was der D. bietet, bereits vor der Zeit des M. auch in den Einzelheiten fest stand. Daß hin und wieder die Smp. in ihrem Wortlaute dem D. ähnlicher ist als dem M., kann nicht befremden. In solchen Fällen hat eben Mahānāma, der doch immerhin eine dichterische Persönlichkeit war, sich etwas mehr von seinem Original entfernt.¹⁾ Es kann

¹⁾ Vgl. z. B. Smp. 326, 1: *rājā there paṇṭena khādaniyena bhojaniyena sahatthā santappetvā sampavāretvā . . . = D. 12, 81: paṇṭaṇṇa bhojanaṇṇa rājā sahatthā sampavārayi (vgl. OLDENBERG, Dip. z. d. St.), aber M. 14, 55: te yāgu-khajjabhojjeṇi sayama rājā atappayi. — Smp. 334, 25: bhāriyaṇṇa me bhātuno vacanaṇṇa, Anulāpi khattiyā itthisahassapariṇitā pabbajjāpurekkhārā maṇṇa pati-māneti; gacchāma' ayaṇṇa mahārāja = M. 18, 18, aber dem Wortlaute nach näher stehend D. 15, 94 b—95.*

auch nicht auffallen, wenn zuweilen, wie etwa in der Wiedergabe von Eigennamen, kleine Differenzen zwischen Smp. und M. sich finden.¹⁾ Solche Differenzen mögen schon in den verschiedenen Exemplaren der Ak., die zu Buddhaghosas und Mahānāmas Zeit existierten, vorgelegen haben.

Von Wichtigkeit ist, daß die Smp. auch in der jüngeren Literatur mehrfach benutzt wurde. Wir haben oben schon gesehen, daß die Mahāvamsa-Ṭīkā sie erwähnt. Aber auch ohne daß sie als Quelle genannt wäre, sind in die MT. kürzere und längere Partien aus ihr übergegangen. Die genaue wörtliche Übereinstimmung — denn um eine solche handelt es sich, nicht etwa nur um Anklänge, wie zwischen Smp. und M. — schließt dabei die Annahme aus, daß es sich nur um zwei Übersetzungen aus der gleichen Vorlage, der Ak., handeln könne.²⁾ Ebenso hat auch der Pali-Thūpavamsa ganze Stücke im Wortlaut, nur mit Weglassung von einzelnen Sätzen und Wendungen, aus der Smp. entnommen. Es sind das die Abschnitte über Asoka, über die Mission des Mahinda und über die Ankunft des Bodhibaumes.³⁾

Auch für die Textkritik dürfte sich einiges durch den quellenmäßigen Zusammenhang zwischen Smp. und Thv. ergeben.⁴⁾

Hin und wieder endlich bietet die Smp. Notizen, die in D. und M. fehlen. Sie bilden eine Ergänzung zum Inhalte der Epen. So wird z. B. S. 310, 12 ff. erzählt, daß Asoka in der Nacht vor der Ankunft des Moggaliputtatissa (vgl. M. 5, 246 b ff.) träumte, ein weißer Elefant habe ihn mit dem Rüssel gestreichelt und bei der rechten Hand gefaßt. Die Traumdeuter legen dies dahin aus,

¹⁾ Vgl. OLDENBERG, Anm. 5—7 zu Smp. 340. — Dem *Ambaṅga* der Smp. 341, 7 und 14 entspricht M. 15, 38 *Pañhambamālaka*. Von der *Catussālā* M. 15, 47 schweigt der Bericht der Smp. gänzlich.

²⁾ Solche direkte Entlehnungen sind z. B. MT. 151, 16 ff. = Smp. 308, 11 ff.; MT. 162, 18—22 = Smp. 309, 17—21; MT. 218, 24 ff. = Smp. 315, 10 ff.; MT. 280, 9 ff. und 3 v. u. ff. = Smp. 336, 21 ff. und 32 ff.

³⁾ PThv. 28, 17 ff. = Smp. 299, 17 ff. Im allgemeinen PThv. 28—32 und 33—44, 4 = Smp. 299—341.

⁴⁾ So ist wohl Smp. 301, 7 statt *evaṃ cintetvā āmacce āgacchatha* . . . zu lesen *evaṃ cintetvā āmacce āha: gacchatīa* . . . Vgl. Thv. 29, 31—32. Ebenso ist Smp. 319, 20—21 statt *ekamāsaṃ taith' eva saṃkappesi* vielmehr nach Thv. 35, 7 zu lesen *ekamāsaṃ taith' eva vāsaṃ kappesi*. Anderseits dürfte Thv. 41, 5 *thūpaṃ akaṃsu* nach Smp. 333, 16 in *pūjaṃ akaṃsu* zu ändern sein. Die Verbesserungen OLDENBERGS *karontīti* 326, 4, *mahatā* 327, 24 und *apanamatu* 329, 28 werden durch Thv. 37, 22; 38, 12; 39, 26 bestätigt.

daß ein hervorragender Mönch — ein *samaṇāga* — seine Rechte ergreifen werde.¹⁾ In der Tat tut dies am folgenden Tage Tissa beim Aussteigen aus dem Schiffe, wiewohl dies sonst die Todesstrafe nach sich ziehen würde. Der Thera deutet damit symbolisch an, daß er den König als seinen Schüler betrachtet. Auch skizziert die Smp. 311, 32 ff. kurz den Inhalt des von Tissa dem Könige erzählten Tittirajātaḁa.

Ich denke, die Annahme dürfte gesichert erscheinen, daß die Einleitung der Smp. auf dem gleichen Quellenwerke beruht wie der M., d. h. auf dem alten Mahāvamsa der Sīhalaṭṭha-kathā. Buddhaghosa hat sich freilich auf die Wiedergabe solcher Abschnitte aus dem Chronikwerke beschränkt, die ihm für seine besonderen Zwecke wichtig erschienen. Mit der Geschichte des Mahinda schließt er ab. Aber in den Teilen, die er bringt, hielt er sich offenbar ebenso genau an sein Original, wie dies später Mahānāma tat. So erklärt sich die große Übereinstimmung zwischen Smp. und M., sogar im Wortlaut. Dabei konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß hin und wieder die Smp. eine Einzelheit aus der Ak. enthält, die im M. weggelassen ist, und umgekehrt. Auch das ist nicht ausgeschlossen, daß Mahānāma die Smp. selbst mit zu Rate zog und an Buddhaghosas klassischem Pali sich schulte.

Was endlich die Verszitate der Smp. anlangt, so werden zwei aus den *porāṇā* angeführt: S. 319 = D. 12, 12—13a (die beiden letzten Verszeilen stehen nicht im D.) und S. 320 = D. 12, 35—37. Der Dīpavamsa selbst wird als Quelle genannt für die Zitate 322 = D. 11, 15 und 322—323 = D. 12, 1—4. Wenn unser Text des D. einigermaßen von den Anführungen der Smp. abweicht, so mag sich dies daraus erklären, daß Buddhaghosa eine andere Rezension als die unsrige vor sich hatte. Auch die Möglichkeit liegt vor, daß er nur nach dem Gedächtnis zitierte. Von den Zitaten, für die keine Quelle genannt ist, finden sich im M. wieder das auf S. 291 = M. 3, 40 b (teilweise), auf S. 315 = M. 12, 16 bis 18; auf S. 316, 3—5 = M. 12, 22; auf S. 332 = M. 17, 56. Wir dürfen sicher annehmen, daß diese Verse schon in der Ak. standen. Bemerkenswert ist dabei, daß die beiden Zitate auf

¹⁾ Die Berührung des Königs ist an sich ein todeswürdiges Verbrechen: *etaṃ kira cūrittaṃ rājakulesu: yo rājānaṃ hatthe gaṇhāti, tassa asinā sīsaṃ pāṭetabban ti* (Smp. 310, 23). Ein echt volkstümlicher Zug, der sicher aus der Ak. stammt. Vgl. FRAZER, The Golden Bough I, 344.

S. 315 und 316 direkte Reden sind. Im D. findet sich teilweise wieder das Zitat S. 294 = D. 4, 49 ff. und das S. 323, 16 = D. 12, 52. Auch die Verse auf S. 316—318 entsprechen den Versen D. 8, 4—10, 12, freilich nicht immer genau im Wortlaut. Es kommt da eben wieder, was ich vorhin sagte, in Betracht. Sicher gehören bereits der Ak. die Verszitate der Smp. an, die gleichlautend in D. und M. wiederkehren: S. 321 = D. 12, 51; M. 14, 8, sowie 323, 5—8 = D. 12, 5—6; M. 11, 34—35 und 323, 23—24 = D. 12, 56; M. 14, 14. Schließlich verweise ich noch auf die beiden Anführungen S. 313, 9 ff. und 19 ff. aus der *ācariyaṭṭhapaṇṇāsa*. Diese bildete offenbar, wie auch analoge Partien im D. zeigen, ein Stück der Ak. Diese Listen von Namen der hervorragenden Kirchenhäupter sind in die spätere Literatur, z. B. Nik. S. 10—11, übergegangen.

27. Der *Mahābodhi-vamsa*¹⁾ beginnt mit einer Geschichte des Buddha *Dīpaṅkara*, zählt dann kurz die Existenzen des *Bodhisatta* unter den übrigen Buddhas auf und schildert dann das Leben des *Gotama Buddha* bis zur Erleuchtungsnacht. Damit endigt (S. 34) das erste Kapitel. In diesem ganzen Abschnitt ist die enge Anlehnung an die Einleitung zu den *Jātakas*, an die *Jātaka-Nidānakathā*, unverkennbar.²⁾ Im allgemeinen ist die Darstellung im MBv. kürzer und auszugsartig, der Stil aber viel künstlicher, oft geziert. Die JNk. ruht ohne Zweifel auf der Ak. Sie ist das Medium, durch welches die Tradition über die Geschichte der Buddhas und besonders des *Gotama* aus der Ak. in den MBv. und, wie wir sehen werden, auch sonst in die spätere Literatur übergegangen ist. Von der MT. wurde dies ja oben schon festgestellt. Charakteristisch ist dabei, daß die Ge-

¹⁾ The *Mahā-Bodhi-Vamsa* ed. by S. A. STRONG, PTS. 1891. — *Mahābōdhi-vamsa* by ... Upatisse with a Siphalese Paraphrase ... revised by P. SARANANDA Thero of Merissa, Colombo 1891 (unvollständig). Ich zitiere nach Seite und Zeile der Ausgabe der PTS. Über den *Elu-Bodhi-vamsa*, der eine spätere Bearbeitung des Paliwerkes ist, s. WICKREMASINGHE, *Catal. of Sinhalese Manuscripts in the Brit. Mus.* S. 22—23.

²⁾ Wörtliche Anklänge sind nicht selten. Man vergleiche z. B. MBv. 24, 27 ff.: *tāvad eva taṃ surayuvafisadisarūpasobhāvarayuvatiyo madhuraravāni turīyāni gahetvāna mahāpurisaṃ samparivāretvā ramayantiyo naccagītavādītāni payojayimsu* mit JNk. 61, 14 ff.: *tāvad eva naṃ sabbālaṅkārapatimaṇḍitā naccagītādīsu susikkhitā devakañṇā viya rūpappattā itthiyo nānāturiyāni gahetvā samparivārayitvā abhiramāpentīyo naccagītavādītāni payojayimsu*. Oder MBv. 31, 4 v. u. mit JNk. 71, 28; MBv. 32, 5 mit JNk. 73, 26 usw.

schichte des Sumedha ausführlich, die der übrigen Buddha summarisch behandelt wird. Es spiegelt dies offenbar die Verhältnisse der Ak. wieder.

Auch für das II. Kapitel, die Ānandabodhikathā, bildet zunächst noch die JNk. die Grundlage.¹⁾ Seinen Titel führt der Abschnitt, weil in ihm vornehmlich berichtet wird, wie Ānanda beim Jetavana eine Frucht des heiligen Baumes von Uruvelā einpflanzte. Bei dieser Gelegenheit erzählte Buddha das Kālingabodhijātaka. Aus der Einleitung in der Jātakatṭhakathā zu dieser Geschichte und aus dem Kālingabodhijātaka selbst hat der Verfasser des MBv. den Stoff für die zweite Hälfte des II. Kapitels entnommen.²⁾

In den folgenden Kapiteln behandelt der MBv. nach der Erzählung vom Nirvana die Geschichte der drei Konzilien (85—111), Mahindas Mission nach Lankā (*Laṅkāvataraṇakathā* 111—117), seinen Einzug in die Stadt Anurādhapura, die Widmung des Mahavihāra und des Cetiyaḡirivihāra, die Einholung der Reliquien und des Bodhibaumes. Deutlich tritt hier die unmittelbare Abhängigkeit von zwei Quellen hervor: von der Samanta-Pāsādikā und vom Mahāvamsa.

Aus der Smp. ist das meiste entnommen. Oft decken sich die beiden Texte so im Wortlaut, daß der Gedanke, Smp. und MBv. seien selbständige Übertragungen der gleichen singhalesischen Vorlage, ausgeschlossen und die Annahme direkter Entlehnung notwendig erscheint. Mitunter ist der Stil des MBv. wieder etwas gekünstelter. Die Epitheta ornantia werden gehäuft, Sätze, die in der Smp. getrennt sind, zu einer längeren Periode zusammengezogen. Oft auch trägt der Bericht des MBv. den Charakter eines Auszuges aus der Smp.³⁾

¹⁾ Nämlich bis zur Geschichte von der Widmung des Jetavana (S. 46), womit bekanntlich die JNk. schließt. Anklänge auch im Wortlaut begegnen uns z. B. MBv. 36, 3 = JNk. 77, 6 v. u.; MBv. 43, 5 v. u. = JNk. 91, 10 v. u.

²⁾ Jataka ed. FAUSBÖLL, IV, S. 228 ff.; MBv. 58—82. Beispiele der wörtlichen Entlehnung anzuführen, halte ich nicht für nötig. Sie ergeben sich schon aus einer flüchtigen Vergleichung der Texte.

³⁾ So ist gleich MBv. 85, 14—87, 3 = Smp. 283, 6—284, 30; ferner MBv. 88, 1 v. u. — 89, 3 v. u. = Smp. 287, 12—34 usw. Die Geschichte von Nigrodha und die Legende von Mahākālā im MBv. 100—102 sind Beispiele eines Auszugs aus Smp. 300, 12 ff. und 301, 20 ff. mit Anklängen im Wortlaut; ebenso die *Nagarappavesanakathā* 117 ff. = Smp. 321 ff. Freiere Behandlung zeigt die *Tatīyaśāṅgītikathā* 98—111. Weitere Beispiele sind unnötig.

Aber auch die Beeinflussung durch den M. ist unverkennbar. Sie zeigt sich vor allem in einer Anzahl kleiner Zusätze, die zu den aus der Smp. entnommenen Partien hinzugefügt werden, und die aus dem M. stammen, in ihm wenigstens sich finden. Hierher gehört die Aufzählung der indischen Könige von Ajātasattu bis Kālāsoka (96, 1 ff. = M. 4, 1 ff.), ferner die der verschiedenen Sekten (96, 4 v. u. ff. = M. 5, 1 ff.). Interessant ist der Zusatz, daß die Einberufung der Mönche zum 3. Konzil durch zwei Yakkhas (*yakkhadvayena* 109, 2 v. u.) erfolgte. Das gleiche wird M. 5, 267b erzählt. Endlich erwähne ich die Episode, wie Devānampiyatissa den Bhaṇḍuka beiseite nimmt, um ihn über Mahinda zu befragen (119, 19 ff.). Sie fehlt in der Smp., findet sich aber M. 14, 29—30.

Beweisender noch ist die Übereinstimmung in Verteilung und Anordnung des Stoffes. Die Kapitel *Nagarappavesanakathā* (117 bis 122), *Mahāvihārapaṭiggahanakathā* (122—138), *Cetiyaḡiripaṭiggahanakathā* (138—139), *Dhātuvāgamanakathā* (139—144) entsprechen genau den Kap. XIV, XV, XVI, XVII des M., das Schlußkapitel *Dumin-dāgamanakathā* den Kap. XVIII und XIX des M. Auch im einzelnen sind die Begebenheiten in der gleichen Reihenfolge wie im M. erzählt. Dies gilt z. B. von der Weihe der verschiedenen heiligen Plätze im Mahāvihāra (124—126) und von der Episode, wie Mahinda die Geschichte der vier letzten Buddhas erzählt (126 bis 132). Die Smp. bringt diese Stücke an anderer Stelle und in anderem Zusammenhange als der M., mit letzterem aber stimmt der MBv. überein.

Ausschlaggebend aber sind die Verszitate, welche der MBv. aus dem M. bringt. Die oben aufgezählten Kapitel endigen alle mit der gleichen Schlußstrophe wie die entsprechenden Kapitel des M.¹⁾ Diese Schlußstrophen aber, in denen über den Inhalt des Abschnittes moralisierend reflektiert zu werden pflegt, sind

¹⁾ M. 14, 65 auf S. 122; M. 15, 232 auf S. 138; M. 16, 18 auf S. 139; M. 17, 65 auf S. 144. Die Schlußstrophe M. 18, 68 wird S. 163 zitiert, die 19, 84 dann schließlich S. 171. Auch sonst finden sich Zitate aus dem M., so 115 = M. 12, 55; 117 = M. 13, 21 (beides Schlußverse), ferner 149 = M. 18, 34; 150 = M. 18, 42; 151 = M. 18, 47 und 54; 152 = M. 18, 57 und 58. Als aus der Ak. stammend bringt der MBv. 134—135 und 136 die Verse M. 15, 192—198 und 200—210. Ich glaube nicht, daß diese Verse in der Ak. standen. Dagegen spricht schon D. 14, 28b, wo sie anders lauten. Dem Verfasser des MBv. gilt eben schon der M. als gleichwertig mit der alten Ak.

sicherlich von Mahānāma verfaßt und nicht etwa schon in der Ak. vorhanden gewesen. Von Interesse ist auch, daß die Verse, welche der MBv. in der Episode von Mahindas Ankunft auf Laṅkā (117—118) anführt, im Wortlaut zu Versen des M. stimmen, die Verse im entsprechenden Stück der Smp. (321—324) zu solchen des D.¹⁾ Buddhaghosa hatte eben nur diesen vor sich. Zur Zeit der Abfassung des MBv. hatte das Ansehen des M. bereits den D. in den Schatten gestellt.

Jātaka-Nidānakathā bzw. Jātakatṭhakathā, Samanta-Pasādikā und Mahāvamsa sind also die Hauptquellen des MBv. Ihnen gegenüber treten alle anderen in den Hintergrund. Es lassen sich aber doch Spuren anderer Quellen im MBv. nachweisen, namentlich in einzelnen Notizen und Namen, die in keinem der genannten Werke sich finden. Es gilt dies auch für den Schluß des MBv. (162—171).²⁾ So werden z. B. 98, 9 ff. die Namen der neun Nandafürsten genannt, die der M. nicht erwähnt.³⁾ In der Geschichte der letzten Buddhas nennt der MBv. auch immer die Namen der Könige und ihrer Hauptstädte, woher die Ableger der heiligen Bäume nach Ceylon gebracht wurden.⁴⁾ Endlich sind auch neu die Namen Vidhurinda, Sumitta und Bodhigutta in der *Dumindūgamanakathā* (153, 26; 154, 12). Da, wie wir gleich sehen werden, der MBv. etwas älter ist als die MT., die zwischen 1000 und 1250 geschrieben wurde und ihren Stoff zumeist der Ak. entnimmt, so ist es keineswegs unwahrscheinlich, daß auch solche ergänzende Einzelnotizen des MBv. direkt aus der Ak. stammen.

Nun noch ein Wort über das Alter des MBv. Dieser gibt sich in den einleitenden Worten als Übertragung eines singhalesischen Werkes in die Māgadhī. Wenn nun aber unzweifelhaft feststeht, daß er den M. als Vorlage hatte, so bricht die STRONG'sche

¹⁾ S. 117 unten = M. 14, 8 = D. 12, 51; 118 = M. 11, 34—35, gegen D. 12, 5—6 (Smp. 323); 118, 17 = M. 14, 14 gegen D. 12, 56 (Smp. 323).

²⁾ Nur der kurze Passus 167, 3 v. u. ff. ist aus Smp. 340, 26 ff. entnommen.

³⁾ Sie stehen auch nicht in der MT., dagegen finden wir sie im KM. 984 ff., wo sie vielleicht aus dem MBv. aufgenommen wurden, sowie im Nik. S. 6 unten. S. in 30.

⁴⁾ Es sind das die Namen Khemā und Khemāvati (127, 5 und 6 zu M. 15, 79), Sobha (128, 16 und 17 zu M. 15, 113), Bārāṇasī und Brahmadatta (130, 1 und 2 zu M. 15, 148). Sie finden sich auch MT. 247, 4; 250, 21—22; 253, 4 (aber hier Kiki statt Brahmadatta) und sind von da in den KM. 2201, 2237 b—2238 a, 2274 b bis 2275 a übergegangen.

Hypothese, wonach der Autor des MBv. ein Zeitgenosse des Buddhaghosa war, zusammen. STRONG kombiniert so: Der Gandhavaṃsa erwähnt sowohl den Bodhivaṃsa als auch einen Thera Upatissa unter den berühmten *ācariya* von Ceylon. Im Sāsana-vaṃsa wird Upatissa als Autor oder vielmehr als Übersetzer des Bodhivaṃsa bezeichnet. Nach der Tradition wurde Upatissa zu seiner Arbeit veranlaßt durch den Thera Daṭṭhānāga. Dieser Thera ist identisch mit dem Daṭṭha, der nach dem Gv. den Buddhaghosa bestimmte, den Kommentar zum Dighanikāya zu schreiben. Also sind Upatissa und Buddhaghosa Zeitgenossen.¹⁾ Der Irrtum liegt in der Identifizierung des Daṭṭha mit dem Daṭṭhānāga. Glücklicherweise kennen wir aber den letzteren anderweitig und gelangen dadurch zu einem plausibleren Ergebnis über das Alter des MBv. Daṭṭhānāga wird M. 54, 36 erwähnt als ein hervorragender Mönch zur Zeit des Königs Mahinda IV., der ein eifriger Förderer der Buddhalehre war. Der MBv. wurde somit verfaßt im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts. Die Art der Übertragung haben wir uns in der Weise vorzustellen, daß der singhalesische Text nicht eigentlich direkt übersetzt wurde, sondern vielmehr ersetzt durch einen Palitext, der sich an die inzwischen zur höchsten Autorität gelangten Werke anschloß. Den gleichen Vorgang beobachten wir, wie sich später zeigen wird, beim Thūpavaṃsa.

28. Über die Entstehungszeit des Daṭṭhavaṃsa²⁾ sind wir durch das Werk selbst genügend unterrichtet. Der Autor nennt sich in den Schlußversen selbst Dhammakitti. In der Einleitung gibt er nach der üblichen Huldigung des *rajanattayaṃ* an, seine Dichtung sei die Übertragung eines singhalesischen Originals in die Māgadhi. Er habe sie angefertigt auf Anregung des Generals Parakkama, durch den die Witwe des Parakkamabāhu, Līlavatī, auf den Thron erhoben wurde. Dieses Ereignis wird auch im

¹⁾ Vgl. STRONG, preface VIII ff. mit Anlehnung an SOMANTA, der in der Einleitung zu seiner Ausgabe (1890) die Frage nach der Autorschaft gleichfalls erörtert.

²⁾ The Daṭṭhavaṃsa ed. RHEA DAVIES, JPTS. 1884, S. 109 ff.; vgl. auch S. XII. — Daṭṭhavaṃso or the History of the Tooth Relic with its Sinhalese Paraphrase by Ācariya Dharmakīrti Maha Teruṇṇanse of Pulastinagara A. B. 1762 ed. by ASAṬHA TISSA Teruṇṇanse, Kelaniya 1883. Im Gv. 72, 5 ed. MINAYEFF, JPTS. 1886 heißt es *Dantadhātuvapaṇṇanā nāma pakaraṇaṃ Laṅkādhīp'issarassa rañño senūpatiāyācītena Dhammakitti-nāmacariyena kataṇi*.

M. 80, 49 ff.¹⁾ kurz erwähnt. Es fiel nach der üblichen Chronologie ins Jahr 1211 n. Chr. Kurze Zeit darauf muß der Dāṭhāv. entstanden sein.²⁾ Er ist also einige Jahrzehnte älter als der Thv., der in der Mitte des 13. Jahrh., wie wir sehen werden, geschrieben wurde.

Das einleitende Kap. I des Dāṭhāv. entspricht inhaltlich ganz der Einleitung des MBv. (bis S. 38). Es beginnt (V. 11) mit der Existenz des Bodhisatta als Sumedha unter dem Buddha Dīpaṅkara. Über die späteren Existenzen geht es, wie der MBv., kurz weg (V. 22) und schildert dann, wie der Bodhisatta im Tusita-himmel den Beschluß faßt, Mensch zu werden.* Daran reiht sich dann (V. 26 ff.) die kurze Geschichte des Gotama Buddha bis zur Predigt in Benares. Man sieht, es hatte sich für derartige Einleitungen bereits eine feste Schablone gebildet; es galt als Regel, mit dem ersten *vyākaraṇa* zu beginnen und durch die Buddhageschichte allmählich zum eigentlichen Gegenstande zu gelangen. Wir werden hierfür wiederholt Beispiele finden.

Kap. II behandelt die Besuche des Buddha auf Ceylon, und zwar in engem Anschluß an den M., der hier die Quelle des Dāṭhāv. bildete. Es finden sich sogar wörtliche Anklänge, bald nähere, bald entferntere.³⁾ Der Tod Buddhas und die Vorgänge nach demselben sind nach dem Mahāparinibbānasutta erzählt, das auch ausdrücklich zitiert wird. Bemerken will ich, daß die Verse 2, 29—37 offenbar dem Autor des Thv. als Vorlage für seine Schilderung von Buddhas Nirvana (S. 17, 8—13; 18, 36—19, 1) dienten. Es beweist dies die fast wörtliche Übereinstimmung.

Die Verteilung der Reliquien führt dann (2, 57) zu dem

¹⁾ Vgl. WIJESINHA's Anmerkung zu der Stelle, *The Mahāvamsa*, translated S. 269.

²⁾ ASABHA TISSA gibt das Jahr 1762 n. B. = 1219 n. Chr. Daß das singhal. Original, wie DE ZOYSA (Catal. S. 16) sagt, im 9. Jahr des Sirimeghavanna verfaßt wurde, ist unwahrscheinlich. Es ist das nach M. 37, 92—93 das Jahr, in dem die *dāṭhādihātu* nach Ceylon kam. Der Dāṭhāv. erwähnt auch 5, 68 noch den König Buddhadhāsa (341—370) und es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß dieser Vers nicht auch schon im singh. Original stand. Beachtenswert ist, daß der „Dāṭhādāṭṭyavamsa“ an der oben zitierten Stelle des M. erwähnt wird. Vgl. S. 19.

³⁾ Dāṭhāv. 2, 1—6 = M. 1, 19—30; Dāṭhāv. 2, 7 = M. 1, 31—32; Dāṭhāv. 2, 8—9 = M. 1, 33—36; Dāṭhāv. 2, 10—18 = M. 1, 44—70 (vgl. insbesondere Dāṭhāv. 2, 12—13 mit M. 1, 52—53!); Dāṭhāv. 2, 19—28 = M. 1, 71—83 (Dāṭhāv. 2, 21 ist hier fast wörtlich = M. 1, 75 und 2, 22 ganz ähnlich wie 1, 76).

eigentlichen Thema des Dāṭhāv., zur Geschichte der Zahnreliquie über. Khema nimmt sie an sich und bringt sie zuerst dem Kaṭṭhākönige Brahmadaṭṭa. Ihre weiteren Schicksale werden ausführlich geschildert, bis sie schließlich im neunten Regierungsjahre des Königs Sirimeghavanna (304—332) nach Ceylon kam und hier, nachdem Wundererscheinungen ihre Echtheit bestätigt hatten, hoher Verehrung teilhaftig wurde.

Mit diesem Teil des Dāṭhāv. kommen wir über die Grenzen der durch das Epos vertretenen Tradition hinaus. Wir können in dieser Tradition zwei Bestandteile unterscheiden. Der eine ist indischen Ursprunges. Hierher gehören die Erzählungen von den früheren Buddhas, die Lebensgeschichte des Gotama Buddha, die Geschichte von dem ersten und teilweise von dem zweiten Konzil,¹⁾ die Namen und Taten der indischen Könige. Hierzu kommen als zweiter Bestandteil die Lokalüberlieferungen Ceylons: die Legenden von Buddhas Besuchen auf der Insel, die Sagen und sagenhaften Berichte von Vijaya und den ältesten Fürsten von Lankā, die Geschichte des dritten Konzils und der Mission Mahindas, die zum Teil schon historischen Überlieferungen von Duṭṭhagāmaṇi und seinen Vorfahren in Malaya und die Geschichte der späteren Könige Ceylons.

Während nun der indische Teil der Überlieferung, so wie er auch im Epos, auf der Aṭṭhakathā beruhend, vorliegt, im ganzen als abgeschlossen gelten darf, hat die Lokaltradition fortgelebt und weiter gewuchert. Wir haben gesehen, wie viel Stoff aus dieser volkstümlichen Überlieferung in das Grundwerk des M. übergegangen war und es aus dem Rahmen der Aṭṭhakathā hinauswachsen und zu einer umfassenden Chronik der heiligen Insel werden ließ. Ohne Zweifel zirkulierte noch eine Fülle von Stoff in Volkserzählungen oder war in Lokalchroniken niedergelegt, der nicht in dem M. verarbeitet wurde. Auf solche Quellen dürfen wir die Berichte zurückführen, wie sie im Dāṭhāv. und ähnlichen Werken vorliegen.²⁾ Wir werden sehen, daß der Dhātuvamṣa in

¹⁾ Vgl: KERN, Manual of Indian Buddhism S. 105 ff.

²⁾ Als Beispiel mag auch der Hatthavanagallavihāravamṣa dienen, der zu den anziehendsten Stücken der jüngeren Paliliteratur gehört. Er wurde verfaßt um die Mitte des 13. Jahrhunderts (WICKREMasinghe, Catalogue of Sinh. Manuscr. S. 70—71) und behandelt die Geschichte des Königs Saṅghabodhi von seiner Geburt bis zu seinem durch Selbstaufopferung erfolgten Tode, sowie die Geschichte des Klosters, in dem er nach der Thronentsagung

ähnlicher Weise Überlieferungen aus Malaya verwertet. Ist also auch die Einleitung des Dāṭhāv. durchaus schablonenhaft, so erhebt er sich, was inhaltlichen Wert betrifft, im weiteren über die fast ausschließlich kompilatorischen Werke, wie MBv. und Thv., die nur eben wieder den Stoff der Aṭṭhakathā in veränderter Anordnung ausschöpfen.

Ich füge an die Besprechung des Dāṭhāvamsa gleich ein paar Worte über ein singhalesisches Schriftchen, Daḷadāpūjāvali¹⁾ betitelt, wiewohl die singhalesischen Quellen erst im folgenden Abschnitt behandelt werden sollen. Die Daḷ. Pūj. ist nämlich nicht viel mehr als eine Paraphrase des Dāṭhāv. Sie beginnt mit etlichen Zitaten aus dem D., die später dann genau in gleicher Weise vom Autor des Rājaratn. als Einleitung benützt werden — es schreibt eben immer wieder einer den andern aus — und kommt dann S. 3 auf die Geschichte von Dīpaṅkara-Sumedha, auf Buddhas Leben bis zur *sambodhi* und S. 8 auf die drei Besuche Buddhas auf Laṅkā. Eine Reihe von Zitaten aus dem M.²⁾ weisen hier auf diesen als letzte Quelle hin. Buddhas Tod und die Verteilung der Reliquien leiten dann S. 12 auf den Hauptgegenstand über. Wie enge sich die Paraphrase an das Original, den Dāṭhāv., anschließt, zeigen schon die aus diesem entnommenen Zitate, die in den sgh. Text eingestreut sind: S. 12 = Dāṭhāv. 2, 61; S. 14 = 2, 101; S. 15 = 2, 123 und 3, 2; S. 16 = 3, 13—14; S. 21 u. = 3, 54—55; S. 22 = 3, 61; S. 23 = 3, 71; S. 24 = 3, 87—89; S. 26 = 4, 3; S. 27 = 4, 16 und 18; S. 29 = 4, 36; S. 31 = 4, 56; S. 33 = 5, 24. Einen Unterschied bildet nur der Schluß. Der Dāṭhāv. gedenkt von den Königen nach Kittī-siri-meghavaṇṇa, in dessen neuntem Jahre der Daḷadā nach Ceylon gekommen sein soll, nur noch des Buddhādāsa, seines Neffen und zweiten Nachfolgers. Die Daḷ. Pūj. erwähnt S. 34—38 eine ganze Reihe von

lebte. Den Rahmen bildet die Geschichte M. 36, 58—97 (die Episode M. 36, 82 ff. ist z. B. in Kap. 6 enthalten), aber die Lokalsage hat sie weiter ausgeschmückt. Nicht ohne poetischen Schwung ist Kap. IX, in dem die Klage der Königin um den verlorenen Gatten geschildert wird. Vgl. J. d'ALWIS, Descript. Catal. of Skt., P., and Sinh. Works, S. 11—39.

¹⁾ Ich zitiere nach der 1893 von der Vidyāsāgara Press, Colombo, besorgten Ausgabe, die auch in WICKREMASINGHEs Catal. of Sinh. Printed Books S. 41 erwähnt wird.

²⁾ S. 8—10 folgen der Reihe nach M. 1, 26; 27; 19; 34; 43; 47; 72; 75; 76; S. 11: M. 7, 4. Die Zitate auf S. 1—2 finden sich D. 9, 2 und 4; 6; 21—22.

Fürsten, die sich in der Verehrung der heiligen Reliquie hervortaten. Der an letzter Stelle genannte ist Parakkamabāhu IV., der 1295 zur Regierung kam. Unter ihm wurde auch offenbar die Daḷ. Pūj. verfaßt; denn er wird S. 37 l. Z. als *apa-gē* („unser“) *Śrī-Parākrāmabāhu* bezeichnet.

Eine selbständige Bedeutung innerhalb der historischen Literatur Ceylons kommt also der Daḷ. Pūj. überhaupt nicht zu. Ich vermute, daß das gleiche auch von zwei anderen Schriften gilt, die denselben Gegenstand behandeln, mir aber unbekannt geblieben sind: Daḷadā-sirita und Daḷadā-puvata.¹⁾

29. Über den Inhalt des Thūpavamsa,²⁾ der uns in doppelter Fassung, in Singhalesisch und Pali, vorliegt, kann ich mich kurz fassen, da WICKREMASINGHE ihn analysiert hat. Er ist dem MBv. nahe verwandt und hält sich schablonenhaft an die epische Überlieferungsform.

Auch der Thv. beginnt mit der Geschichte der früheren Bud-dhas (Kap. I), geht dann auf die des Gotama Buddha über, die bis zur Verteilung der Reliquien durch Doṇa fortgeführt wird (Kap. II—III). Dann folgt die Erzählung von der Aufbewahrung von Reliquien bei Rāmagāma durch Ajātasattu (Kap. IV), die Regierung des Asoka mit den Legenden von Mahākāla und Ni-grodha (Kap. V), die Geschichte der Missionen, insbesondere der des Mahinda nach Ceylon, die Einholung der Reliquien für die Tope des Thūpārāma (Kap. VI) und die Ankunft des Bodhibaumes (Kap. VII), woran sich noch die *Yojanathūpakathā* (Kap. VIII) anschließt. Im weiteren geht dann der Thv. über den Stoff des MBv. hinaus. In der *Mahiyāṅganathūpakathā* (Kap. IX) wird die Geschichte des Duṭṭhagāmaṇi bis zur Begründung der Alleinherrschaft, erzählt. Daran reiht sich dann die Geschichte der Erbauung des Maricavattivihāra, des Lohapāsāda und in den Kap. XII—XV des Mahāthūpa. Das Schlußkapitel XVI behandelt den Tod des Duṭṭhagāmaṇi.

¹⁾ Vgl. WICKREMASINGHE, Catal. of Sinh. Manusc. S. 115. Danach wäre Daḷ. Sir. eine Dichtung aus dem Jahre 1845. Anders DE ZOYSA, Catal. S. 16. Daḷ. Puv. soll dem Ende des 17. Jahrh. angehören nach DE ZOYSA, a. a. O.

²⁾ Pāli-Thūpavamsaya von Vāḡiśvara, ed. DHAMMARATANA (Colombo) 1896 (PThv.). — Thūpavamsaya, a History of Dagebas in Ceylon by Parākrama Pandit, ed. by W. DHAMMARATANA (Colombo) 1889 (SThv.). — Ich zitiere beide Werke nach Seite und Zeile der genannten Ausgaben. — WICKREMASINGHE, JRAS. 1898, S. 633, sowie Catal. of Sinh. Man. S. 139; Gv. S. 70.

Was nun das Verhältnis zwischen PThv. und SThv. betrifft, so ist der letztere im ganzen breiter und ausführlicher als der erstere. Am meisten stimmen beide Versionen in den Kap. X—XVI überein.¹⁾ Hier erscheint die eine fast durchweg als bloße Übersetzung der anderen. Größere Zusätze hat der SThv. besonders in der Geschichte des Buddha. Eine Reihe von Gegenständen, wie z. B. die erste Pflege des neugeborenen Kindes (SThv. 21), die Huldigung der Götter (SThv. 22), die Prophezeiung des Kāladevala (SThv. 24) wird in PThv. vollständig übergangen. Anderes, wie die Geschichte der Sujātā und der Pūrṇā und das Wunder mit der Schale im Nerañjarāflusse wird im PThv. nur gestreift, im SThv. (29—31) ausführlich behandelt. Auch die *sambodhi* selbst ist im SThv. (32—35) eingehender dargestellt. Endlich ist die Geschichte der zehn *pāramitā* (SThv. 36—56) dem PThv. vollkommen fremd.

Es fragt sich nun, ob der PThv. ein Auszug aus dem SThv. ist, oder letzterer eine verbreiterte Paraphrase des ersteren. Der SThv. hat lediglich die Unterschrift *Sakalavidyācakravartī Parākramapaṇḍitayan visin karaṇalada Thūpavaṃsakathāva kiṇṇā nimavānaladī*. Ausführlichere Angaben finden sich im PThv.²⁾ Im Nachwort nennt sich der Autor Vācissara und bezeichnet sich als Angehörigen oder Angestellten des Dhammagāra des Königs Parakkama. Auch erwähnt er eine Anzahl anderer Schriften, die er in singhalesischer Sprache verfaßt habe.³⁾ Noch wichtiger sind die einleitenden Worte. Aus ihnen ergibt sich, daß Vācissara

¹⁾ Charakteristisch für den SThv. ist z. B. die Aufzählung der Schmuck- und Kleidungsstücke in der Geschichte der Sujātā (31, 1 ff.), die sie anlegt, dem Buddha zu huldigen. Eine ähnliche Liste von Schmucksachen und Musikinstrumenten findet sich SThv. 153, 29 ff. in der Schilderung des königlichen Festzuges bei der Feier der Grundsteinlegung des Mahāthūpa.

²⁾ Vgl. auch WICKREMASINGHE, Catal. of Sinh. Man. S. 141—142.

³⁾ *Paṭisambhidāmaggassa yena Linatthadīpanī |*
ṭikā viracitā sādhu saddhammōdayakāminā ||
tathā Pakarapasaccasāṅkhepe Atthadīpanā |
dhīmatā sukatā yena suṭṭhu Sihlabhāsato ||
Visuddhinaggasāṅkhepe yena Atthappakāsana |
yogīnam upakārāya katā Sihlabhāsato. ||
Parakkamanarindassa sabbabhūpālaketuno |
dhammāgāre niyutto yo piṭakattayapārāgo ||
sāsanam suṭṭhilaṃ yassa antevāsikabhikkhusu |
tena Vācissarattherapādena likhito ayaṃ. ||

schon zwei Thūpavamsa vor sich hatte. Der eine war singhalesisch geschrieben und daher nur eben für die Bewohner Ceylons von Wert, der andere war allerdings in Pali, aber wies verschiedene Mängel auf, die eine Neubearbeitung nötig erscheinen ließen.¹⁾

Ich bin nun der Ansicht, daß dieser Vācissara niemand anders ist als der berühmte Thera gleichen Namens, von dem M. 81, 18 ff. die Rede ist. Er war ein Kirchenoberhaupt unter Vijayabāhu III (1236—1240) und seine Wirksamkeit dürfte auch unter dessen Nachfolger Parakkamabāhu II. (1240—1275) fortgedauert haben. Der letztere ist dann wohl der König Parakkama, in dessen *dhammāgāra* Vācissara dem Nachworte des PThv. zufolge ange stellt war.²⁾

Wir haben somit für den PThv. ein festes Datum gewonnen. Er wurde verfaßt um die Mitte des 13. Jahrh. n. Chr. Das alte Paliwerk, das er zur Voraussetzung hat, ist vielleicht die Cetiya-vamsaṭṭhakathā (vgl. oben S. 54), welche in der MT. erwähnt wird. Daß aber unser SThv. das singhalesische Werk ist, von dem die Einleitung des PThv. spricht, und somit, wie DHAMMARATANA annimmt, die Priorität vor diesem hat, halte ich für ausgeschlossen. Die Verhältnisse liegen hier sicherlich ebenso wie beim MBv., d. h. die singhalesische Version ist nur eine spätere Verbreiterung des Palitextes.

DHAMMARATANA nimmt an, Parākrama Paṇḍita, der Autor des SThv. sei der Neffe Parākramabāhus gewesen, der nach seines Oheims Tod (1160 n. Chr.) unter dem Namen Vijayabāhu den Thron bestieg, und den allerdings der M. 80, 1 als großen Gelehrten und Dichter von hohem Ruhme preist. Der SThv. wäre demnach um rund 100 Jahre älter als der PThv. Allein gegen jene Identifikation hat schon WICKREMASINGHE Bedenken

¹⁾ *kiñcāpi so yatijanena purātanena
atthāya Sihalajanassa kato purāpi |
vākyena Sihalabhavena 'bhisāṅkhaṭṭā
atthaṃ na sādhayati sabbajanassa sammā ||
yasmā ca Māgadhaniruttikato pi Thūpa-
vaṃso viruddhanayasaddasaṇiākulō so |
vattabbam eva ca bahum pi yato na vuttaṃ:
tas mā aham puna pi vaṇsam imam vadāmi. ||*

²⁾ Diese Ansicht äußert auch DHAMMARATANA in dem Pali-Vorwort zu seiner Ausgabe des PThv.

erhoben.¹⁾ Nirgends sei bestätigt, daß Vijayabahu vor seiner Thronbesteigung den Namen Parākrama geführt habe. In der Tat müßte doch dieser Nachweis in erster Linie erbracht werden. Auch erinnere die Sprache des SThv. mehr an Werke des 13. oder 14. Jahrh. als etwa an Amāvatura.

Es ist also die Priorität des SThv. vor dem PThv. durch nichts zu erweisen. Innere Gründe aber, die Sprache und die Analogie des MBv., sprechen dagegen.²⁾ Aber das läßt sich, wie ich glaube, erweisen, daß der SThv. sehr bald nach dem PThv. verfaßt wurde. Der Rajaratnākara S. 46 zählt eine Reihe von gelehrten Priestern und Laien auf, die in der Zeit zwischen Buddhaghosa und dem Jahre 1809 n. B. (= 1266 n. Chr.) geblüht hätten.³⁾ Unter den Laiengelehrten nennt er an letzter Stelle den Parākrama Paṇḍita, d. h. den Autor unseres SThv. Es muß also dieser ungefähr zwischen 1250 und 1260 verfaßt worden sein.

Was nun die Quellen des PThv. betrifft, so kommen wieder die gleichen Standardwerke, wie beim MBv., in erster Linie in Betracht: die Jātaka-Nidānakathā, die Samanta-Pāsādikā und der Mahāvamsa; dazu dann die Mahāvamsa-Ṭīkā. Aus der JNk. sind entnommen Kap. I und II, sowie Teile von Kap. III. Die Entlehnung trägt den Charakter eines Auszuges mit Übereinstimmungen im Wortlaut. Da der gleiche Gegenstand aus gleicher Quelle in die MṬ. übergegangen ist, so läßt sich nicht immer feststellen, ob die einzelnen Stücke aus der JNk. oder aus der MṬ. stammen. Ein Beispiel wörtlicher Übereinstimmung in diesen Entlehnungen wurde oben S. 30 mitgeteilt. Eingestreut sind in den PThv. zahlreiche Verse aus dem Buddhāvamsa, in den SThv. 6, 3 ff. wenigstens die Verse Bv. 2, 61—66.

¹⁾ DHAMMARATANA in der Einleitung zu seiner Ausgabe des SThv.; WICKREMESINGHE, Catal. of Sinh. Man. 141.

²⁾ Als Argument für die Priorität des PThv. und die Abhängigkeit des PThv. scheint mir auch der Umstand gelten zu dürfen, daß Verse, welche der erstere in der Originalfassung zitiert, von letzterem oft nur singhalesisch paraphrasiert werden. So PThv. 47 (aus M. 1, 32^a—36) = SThv. 134, 25 ff.; PThv. 48 (aus M. 25, 16—18) = SThv. 136, 10 ff.; PThv. 24, 1 (aus MPS. 6, 59) = SThv. 82, 8 ff. u. a. m.

³⁾ Die Stelle hat WICKREMESINGHE a. a. O. 91 zur Bestimmung des Zeitalters des Guraḷugomi herangezogen, der in der gleichen Liste erscheint. Auch ein Vāhisvara wird in ihr erwähnt, wofür mit W. natürlich Vāḡisvara zu schreiben ist. Es ist das kein anderer als Vācissara, der Verfasser des PThv.

Entsprechend der Vorlage ist wieder, wie im MBv., die Geschichte des Buddha Dīpaṅkara ausführlicher behandelt, die der übrigen Buddhas in formelhafter Knappheit.

Die Kap. V—VIII (PThv. 28—44; SThv. 88—112) sind fast vollständig wörtliche Reproduktion von Smp. 299—341 mit einigen Auslassungen und kleinen Zusätzen. Ein größerer Zusatz findet sich PThv. 32—33, wo berichtet wird, wie Asoka zu den für seine 84 000 Thūpas erforderlichen Reliquien kam = SThv. 96—97.

Kap. IX, die *Mahiyāṅganathūpakathā*, ist aus M. 22, 23, 24 und 25 Anfang kompiliert. Angehängt ist (S. 47) die Geschichte jener Tope aus M. 1, 19—42. Die Schlußkapitel schließen sich enge an den M. an: X ist eine Paraphrase von M. 25, 7 ff. und 26, XI von M. 27, XII von M. 28, XIII von M. 29, XIV von M. 30, XV von M. 31 und XVI von M. 32. Es decken sich hier also sogar die Kapiteleinteilungen vollkommen. Beispiele, wie enge sich die Paraphrase an das Original anlehnt, brauche ich nicht aufzuführen. Sie ergeben sich aus der flüchtigsten Vergleichung der beiden Texte.¹⁾

Dagegen muß ich über die Verwertung der MT. ein paar Worte beifügen. Zunächst ein Beispiel für einen kürzeren Zusatz. Der Meister, der dem Könige Duṭṭhagāmani den Plan für die Erbauung des Mahāthūpa angab, wird von diesem reichlich belohnt. Im M. 30, 14 heißt es:

sahassaggaṃ vatthayugaṃ tathālaṅkārapādūkā |
kaḥūpaṇāni dvādasasahassāni ca dūpayi ||

Hierzu bemerkt die MT. 387, 15: *sahassagghanakaṃ suvaṇṇa-pādūkayugaṃ ca tath' eva puṇṇaṃ nāma vatthālaṅkāraṇ ca dūpayīti altho*. Dem entsprechend heißt es im PThv. 61, 6: *tassa sahaṣṣagghanakaṃ sūṭakayugalaṃ sahaṣṣagghanakaṃ yeva puṇṇakaṃ nāma suvaṇṇālaṅkāraṃ . . . datvā . . .* und SThv. 159, 24: *ohoṭa dahasaḥ miḷa-vaṭṭanā piḷi-saṅgalak-da, nevaṭa dahasaḥ aganā pūrṇaka nam suvaṇṇābharaṇayak-da . . . dī . . .* Der „Goldschmuck Puṇṇa“ ist hier ein Zu-

¹⁾ Bemerkenswert ist, daß in den Eigennamen der SThv. vielfach abweicht. So z. B. 112, 24; 123, 14; 124, 13; 125, 10 gegen M. 22, 4; 23, 45; 23, 55; 23, 68 und oft. Der PThv. steht in allen diesen Fällen dem M. näher. Selbst für die Textkritik des M. ist der PThv. von Bedeutung. So liefert er S. 55, 36 zu M. 28, 26 die Variante *luṇcitvā* zu *muṇcitvā* unseres Textes, S. 80, 8 in Übereinstimmung mit MT. 439, 39 zu M. 32, 50 die Lesart *paṭhavacāla* für *opāla*.

satz, der aus der MṬ., die ihn jedenfalls der Ak. entnommen hat, in den Thv. übergang.

Umfangreichere Zusätze finden sich in Kap. XIV, wo die Erzählungen von Bhāṭiyatissa (SThv. 174, 12 ff.; PThv. 67, 29 ff.) und von Mahāsiva (SThv. 176, 7 ff.; PThv. 69, 4 ff.) der MṬ. 401, 11 ff. entnommen sind (vgl. oben 10, S. 38). Die Übereinstimmung mit der MṬ. tritt beim PThv. auch im Wortlaute hervor. Man vergleiche die Anfangsworte im PThv. 67: *atha imasmiṃyeva dīpe Bhāṭiyamahārājā nāma saddho pasanno ahosi, so sāyaṃ pātāṃ Mahācetiyaṃ vanditvā 'va bhuñjati. ekadivasaṃ vinicchaye nisīditvā* usw. mit denen der MṬ.: *aparabhūge imasmiṃ dīpe Bhāṭiyamahārājā nāma saddhā-sampanno sāyaṃ pātāṃ dve vāre Mahācetiyaṃ vanditvā 'va bhuñjati, na avanditvā. so ekadivasaṃ vinicchaye nisīditvā* usw.¹⁾

Auch beim Thv. lassen sich, wie beim MBv., noch Spuren von anderen Quellen außer den genannten, nachweisen.²⁾ Einer solchen Quelle ist z. B. Kap. IV, die Dhātunidhanakathā, entnommen (PThv. 26—28; SThv. 85—88). Es wird hier erzählt, daß Ajātasattu auf den Rat des Mahākassapa bei Rāmagāma, im SO. von Rājagaha, einen Schatz von Reliquien anlegen ließ. Wir haben gesehen, daß später in Kap. V dann berichtet wird (PThv. 32—33, SThv. 96—97), wie Asoka ihm die Reliquien für die von ihm errichteten Topen entnahm. In Kap. III endlich wurde für die von Buddhas letzten Tagen handelnden Partien das Mahāparinibbānasutta verwertet.³⁾ Unbekannt ist mir die unmittelbare Quelle, aus welcher der SThv. die *pāramitā*-Legenden entnommen hat (S. 36—48).⁴⁾

¹⁾ Weitere Beispiele von Zusätzen aus der MṬ. sind: PThv. 55, 7 *tiyāmarattim abhippavatte deve* aus MṬ. 368, 29: *tiyāmarattim . . . vutthe deve* zu M. 28, 13; PThv. 57, 6 = SThv. 152, 15 der Name *Tintasisakola* aus MṬ. 373, 4 zu M. 29, 5—6; PThv. 59, 18 ff. gekürzt aus MṬ. 379, 2 v. u. bis 381, 18 und 382, 20—30 zu M. 29, 55 u. a. m.

²⁾ Daß der Passus S. 17, 8—13 und S. 18, 36—19, 1 dem Dāṭhāvamsa 2, 29—37 entnommen ist, wurde oben S. 89 erwähnt. Möglich ist natürlich auch, daß beide, Dāṭhāv. und Thv., aus einer gemeinsamen dritten Quelle geschöpft haben.

³⁾ Auch hier finden sich wörtliche Übereinstimmungen. Die Verse PThv. 24, 1 ff. sind dem MP. S. 6, 59 entlehnt. Im SThv. 82, 8 ff. werden sie paraphrasiert. Die Worte: *tena hi brāhmaṇa tvaṃ nēva Bhagavato sarirāṇi aṭṭhadhā samaṃ suvibhattaṃ vibhajāhīti* im PThv. 24, 27 ff. stehen MP. S. 6, 60 (JRAS. VIII. 1876, S. 260) usw.

⁴⁾ Der Gegenstand ist auch in der Pūjāvali Kap. 4 behandelt. Vgl. WICKREMASINGHE, Catalogue of Sinh. Manuscripts in the Br. Mus. S. 32. Der Geiger, Dipavamsa.

Nicht unmöglich ist, daß die Stücke des PThv., deren Ursprung offen gelassen wurde, aus der Ak. stammen. Entweder hat dann der Autor unseres PThv. selbst noch aus ihr geschöpft, oder er übernahm jene Stücke aus seiner Vorlage, der Cetiṣavamsatṭhakathā, die mit der Aṭṭhakathā-Literatur jedenfalls in engstem Zusammenhange stand. Von Interesse ist zweifellos eine Stelle der MT. (411, 27), wo es heißt, daß vor Ankunft der für den Mahāthūpa bestimmten Reliquien der Gott Vissakamma auf Indras Geheiß die Insel Laṅkā Aṭṭhakathāya vullanayena ausgeschmückt habe. Im PThv. 71, 7 ff. und SThv. 179, 18 ff. wird nun in der Tat die Schmückung eingehend beschrieben. Allzu großes Gewicht möchte ich freilich auf die Stelle nicht legen. Die Elemente, aus denen die Schilderung sich zusammensetzt, sind die gleichen, wie sie in ähnlichem Zusammenhange immer wieder vorkommen. Wichtiger ist, daß an einer Stelle des PThv. (69, 3) die *Porāṇā* erwähnt werden. Wir wissen ja, daß dieser Begriff annähernd das gleiche bedeutet wie Aṭṭhakathā.¹⁾

IX. Singhalesische Schriftwerke.

30. Von singhalesischen Schriftwerken kommen zunächst in Betracht die umfangreiche Pūjāvali, sowie einige kleinere Schriften allgemeineren Inhalts, wie Nikāya-saṅgraha und

Text ist mir unzugänglich. Vermutlich findet sich aber der Abschnitt über die Pāramitā am Schluß des 1. Heftes der von JAYATILAKA 1887 begonnenen, aber anscheinend nicht fortgesetzten Ausgabe der Pūjāv. Es wäre von Interesse zu wissen, ob zwischen dem Texte der Pūjāv. und des SThv. eine Beziehung besteht.

¹⁾ Es ist bezeichnend, daß noch ein so modernes Werk wie der Sāsana-vamsa (ed. M. BODE, PTS. 1897) sich ganz in den alten Geleisen bewegt. Es beginnt wieder mit Dipaṅkara und geht dann (ganz ähnlich wie Nik. S., vgl. unten in 30) auf die Lebensgeschichte des Buddha über; dann folgen erstes, zweites und drittes Konzil (S. 3; 5; 8), die Missionen (S. 10), die Sektenbildung (S. 13), die Buddhaesuche auf Laṅkā (S. 15), die Geschichte Mahindas (S. 16), die ācariyaparamparā (S. 19). Ganze Stücke sind wieder wörtlich der Smp. entnommen, so S. 5, 28–6, 11 aus Smp. 293, 22–35; S. 17, 13–19, 22 aus Smp. 321, 16–34 und 323, 9–324, 12. Die Smp. wird auch zitiert, z. B. S. 19, 23; mehrfach auch die Ak., z. B. S. 7, 19; 9, 25. Unter letzterer kann natürlich die „alte Ak.“ nicht gemeint sein, die dem Autor gewiß nicht mehr vorlag. Vielleicht ist der M. darunter verstanden, der neben der Smp. benützt wurde (z. B. für die Erzählung 6, 13 ff.) vgl. M. BODE, Sās., Introd. S. 2, 3.

Dhātuvamsa. In zweiter Linie dann Chronikwerke, die sich mit der Geschichte der Könige Ceylons beschäftigen. Als ihr Vorbild hat das Schlußkapitel der eben genannten Pūjāvali zu gelten, das eine Liste der singhalesischen Fürsten von Vijaya bis Parakkamabāhu Paṇḍita (2. Hälfte des 13. Jahrh.) mit knapper Schilderung ihrer Regierung enthält. Jünger sind Rājaratnākara und Rājāvali. Selbstverständlich werden diese Schriften hier nur insoweit berücksichtigt, als sie die von der epischen Tradition umspannte Epoche, also bis auf Mahāsena (um 300 n. Chr.) herab, behandeln.

Die Pūjāvali ist leider noch nicht vollständig ediert. Aus WICKREMASINGHE¹⁾ Analyse ihres Inhalts geht aber deutlich hervor, daß sie sich trotz mancher Zusätze und Abschweifungen in der Anordnung des Stoffes ganz nach der herkömmlich gewordenen Schablone richtet. Sie beginnt nach den einleitenden Abschnitten mit einem Kapitel über Buddhas Existenz als Sumedha und das erste *vyākaraṇa*; die übrigen *vyākaraṇa* werden summarischer in einem zweiten Kapitel behandelt. Nun folgen, nach einem Exkurse, die sehr ausführliche Geschichte des Gotama Buddha bis zur Verteilung der Reliquien (Kap. XXXII, 2), die drei Konzilien, die Urgeschichte Ceylons unter den früheren Buddhas, die drei Besuche des Gotama, die Epoche von Vijaya bis Devānampiyatissa, die Mission Mahindas und schließlich der Abriß der gesamten Geschichte der Insel, den ich vorhin erwähnte. Man sieht: es ist der übliche Stoff in der üblichen Anordnung. Der Autor der Pūjāvali, Mayūrapāda Thera, schrieb in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. und war ein Zeitgenosse des Dhammakitti Thera, von dem der Mahāvamsa fortgesetzt wurde. Die Frage, aus welchen Quellen er im einzelnen seine Stoffe entnahm, bleibt späterer Untersuchung vorbehalten.

Der Nikāya-saṅgraha des Dhammakitti (Ausg. d. 14. Jahrh.)²⁾ zeigt in der allgemeinen Gliederung des Stoffes, wie im

¹⁾ Catal. of Sinh. Manusc. S. 32 ff. Eine kritische nach europäischer Methode besorgte Ausgabe mit verständiger Kapitel- und Paragrapheneinteilung wäre sehr wünschenswert. Das erste Heft einer Ausgabe von H. JAYATILAKA (Kap. 1—4) erschien Colombo 1887. Über andere Auszüge einzelner Abschnitte s. noch WICKREMASINGHE, Catal. of Sinhalese printed Books Sp. 125—126.

²⁾ Nikāya Saṅgrahava or Śāsanāvatāraya, a History of Buddhism in India and Ceylon by Dévarakṣita Dharmakīrti Mahāthēra, ed. by WICKREMASINGHE, Colombo 1890. — Über den Verfasser und sein Zeitalter s.

einzelnen wieder die Abhängigkeit von den nämlichen Quellen. Auch er beginnt mit Dipaṅkara-Sumedha. Dann folgen die Episoden in der gewöhnlichen Reihenfolge: Geburt im Hause des aus der Dynastie des Mahāsammata stammenden Suddhodana (vgl. M. 2!). — Flucht aus dem Hause: die Episode von Sujātā und Sotthiya ist hier eine fast wörtliche Übersetzung des Textes des PThv.¹⁾ — Nirvana des Buddha. — Frevel des Subhadda (vgl. Smp. 283, 7; MṬ. 92, 25). — Erstes Konzil (zur Schilderung der von Ajātasattu errichteten Halle S. 3, 16 ff. vgl. Smp. 287, 19; MBv. 89, 8 ff.). — Aufzählung der Schriften des Kanons (S. 3), wobei auch die Bücher des Abhidhamma-Piṭaka genannt werden, obwohl dieselben erst später entstanden und im CV. bekanntlich noch nicht vorkommen.²⁾ — Indische Könige bis Kalāsoka (S. 4; = Liste in M. 4, 1 ff.: MBv. 96, 1). — Zweites Konzil (= CV. XII; Smp. 293, 22 ff.; MBv. 96, 7 ff.). — Die Vajjimönche täuschen den Kalāsoka, Reue des Königs (S. 5 = M. 4, 31 ff., teilweise wörtliche Übersetzung; vgl. z. B. S. 5, 12 ff. mit M. 4, 37 ff.). — Sektenbildung (S. 6; Liste = M. 5, 1 ff.; MBv. 96—97). — Nachfolger des Kalāsoka (= MBv. 98, 6 ff.; auch die Namen der Nandafürsten werden in Übereinstimmung mit dem MBv. aufgezählt. Vgl. dazu oben S. 87). — Regierung des Dhammāsoka, seine Klosterbauten (S. 7; vgl. z. B. 7, 5 = M. 5, 23; PThv. 28, 23). — Mahinda und Saṅghamittā treten in den Orden ein. — Ketzerei unter Asoka (= Smp. 306, 35; MBv. 103, 5; vgl. z. B. S. 8, 4 die Entsendung der zwei Yakkhas, um die Mönchsgemeinde zum Konzil zu laden = M. 5, 267; MBv. 109, 2 v. u., aber in der Smp. fehlend). — Drittes Konzil. — Entstehung neuer Sekten, Liste derselben und ihrer heiligen Schriften (S. 8—9; vgl. M. 5, 12—13.³⁾ — Könige Ceylons

WICKREMASINGHE, Catal. of Sinh. Manusc. S. 73. Der Autor des Nik. S. ist nicht zu verwechseln mit Dhammakitti, dem Fortsetzer des M.

¹⁾ Vgl. Nik. S. 2, 20—23: *ikbittī Sujātā nam siṇḍu-duva dū mihirī kiribata valaṇḍā sal-veṇehi divā-vihāra loṭṭa savas-velehi Sotthiya nam bamuṇṇeku visin elavanalada kusa-taṇa aṭa miṭṭak geṇa bō-meḍa karā elamba eṣatu-bō-mulhi kusa-taṇa sala vaguruvā . . .* mit PThv. 16, 21—25 . . . *Sujātāya dinnapāyāsuṃ paribhūṇitvā . . . mahāvanasāḍḍe . . . divābhāgaṃ vītinūmetvā sāyaṇḍhasamaye Sotthiyena dinnam tiṇamuttḥiṃ gahetvā . . . bodhimandaṃ āruya tiṇaṇi santharitvā . . .*

²⁾ OLDENBERG, The Vinaya Piṭakam I, Introd. S. XV ff.; KERN, Manual of Indian Buddhism S. 1—2.

³⁾ Die ersten 6 Namen stimmen überein: Hemavatā, Rājagiriya, Siddhatthikā, Pubbaseliya, Aparaseliya und Vājiriya. Die gleiche Liste findet sich

von Vijaya bis Devānampiyatissa und Missionswerk des Mahinda (S. 9–10, übereinstimmend mit M.). — Könige bis auf Valagamabā (die Fürsten der Rohanādynastie von Mahānāga bis Kavantissa = M. 22, 2 ff. werden einfach in die Liste zwischen Eḷāla und Duṭṭagemuṇu eingeschoben). — Aufzeichnung der kanonischen Schriften — *ācariyaparamparā* (S. 10–11 = Smp. 313–314). — Erbauung des Abhayagiriklosters (vgl. S. 11, 14 mit M. 33, 84 b und 11, 15 mit M. 33, 81 b) und Aufkommen der Dhammarucisekte daselbst. — Könige bis Vohārakatissa (S. 12, kleine Abweichungen vom M., vgl. in 33). — Unterdrückung der Dhammarucisekte, die sich zum Vetullavāda bekennt — Könige bis Goṭṭabhaya und Entstehung der Sāgaliyasekte (M. 5, 13 lediglich genannt). — Unterdrückung der Vetullalehre. — Geschichte des Saṅghamitta und Verfolgung der Mönche des Mahavihāra unter Mahāsena (S. 13–14 = M. 36, 113 ff.; 37, 1 ff.).

Wir sehen, daß wieder Samanta-Pasādika, Mahāvamsa, Mahābodhivamsa, Thūpavamsa, mittelbar oder unmittelbar den Stoff liefern, den der Verfasser des Nik. S. zusammenträgt. Neues Material aus anderen Quellen bringt er nur wenig. Mit größerer Ausführlichkeit als in den erwähnten Schriften ist die Geschichte der Sekten behandelt. So erfahren wir z. B., daß die Sāgaliyasekte sich von den Dhammaruci des Abhayagirivihāra abzweigte und ihren Namen nach dem Thera Sāgala führte, der das Oberhaupt der Sektierer war. Sie hatte ihren Sitz im Dakkhinagirivihāra. Es geschah dies unter Goṭṭabhaya 795 Jahre nach Buddhas Nirvana = 252 n. Chr.¹⁾ Auch die Liste der nach dem dritten Konzil sich bildenden Sekten ist im Nik. S. etwas anders

auch Kathāv. P. A. S. 5. Danu folgen im M. die Dhammaruci und die Sāgaliyā, im Nik. S. die Vetullā, Andhakā und Anyamahāsāṅghikā. Von diesen stehen nach Nik. S. 12, 14 ff. die Dhammaruci und die Vetullā in engstem Zusammenhange; erstere sind ein Zweig der letzteren. Die Andhakā aber, die im Kathāv. P. A. mehrfach erwähnt werden, und die Anyamahāsāṅghikā nennen weder der M. noch der D. Der D. bringt 5, 54 die Liste der 6 oben genannten Sekten mit dem einzigen Unterschied, daß er statt der Vājiriya die Apararājagirikā nennt.

¹⁾ S. 12–13. Vgl. Ed. MÜLLER, Pali Proper Names, JPTS. 1888 u. d. W. Sāgalikā. Auf das Ereignis spielt der M. 33, 99 an: „So schieden die Abhayagirimönche aus dem Theravāda aus, von den Abhayagirimönchen aber trennten sich die des Dakkhinavihāra ab.“ Die Verse 99–101 sind aber in der T. nicht kommentiert! — Über die Dhammaruci und die Sāgalikā s. auch Sās. V. 24, 15 ff.

als im M., wie wir eben gesehen haben. Vollständig neu ist hier auf S. 9 das Verzeichnis der Schriften der einzelnen Sekten. Aus welcher Quelle Dhammakitti diese Beiträge zur Sektengeschichte entnahm, kann ich nicht angeben. Bemerken will ich, daß die Kathav. P. A. die Sāgaliyā überhaupt nicht erwähnt.

Noch auf eine Stelle des Nik. S. möchte ich schließlich aufmerksam machen, weil in ihr sich noch ein Stückchen aus der alten Ak. erhalten zu haben scheint. Der M. 4, 38 ff. erzählt, daß Kālāsoka, nachdem er den Verdächtigungen der Vajjimönche Gehör geschenkt, in der Nacht einen schrecklichen Traum gehabt habe. „Sehr erschrocken war der König; ihn zu trösten kam herbei durch die Luft die Therī Nandā, die sündlose: Eine arge Tat hast du begangen. Versöhne die frommen Herren, werde du ihr Anhänger und beschirme die Religion. Wenn du so getan, wird Heil dir werden. So sprach sie und verschwand.“ Dazu bemerkt nun die MT. 108, 8: *ubhinnaṃ vacanapaṭivacanāṃ pana Atthakathāyaṃ eva vuttaṃ*. In der Tat führt der Nik. S. 5 das Zwiegespräch der beiden weiter aus. Vermutlich stammt der Passus direkt oder indirekt, durch ein uns unbekanntes Schriftwerk vermittelt, aus der Atthakathā.¹⁾

31. Der Dhātuvamsa²⁾ gehört zum Sagenkreise von Malaya und Rohaṇa. Er enthält daher manche volkstümliche Überlieferung, die in den zum Kreise der Ak. gehörigen Werken fehlt. Im übrigen ist aber die starke Abhängigkeit des Dhv. vom M. leicht erkennbar. Der Dhv. scheint aber kein selbständiges Schriftwerk zu sein. Sein Inhalt deckt sich vollkommen mit dem des bisher nur in Handschriften vorliegenden Paliwerkes Nalāṭa-dhātuvamsa,³⁾ er ist also wohl nur eine sgh. Übertragung desselben, wie wir sie auch vom MBv. und vom Thv. besitzen. Da

¹⁾ Von den Verszitaten des Nik. S. ist die auf S. 4 = M. 5, 282; auf S. 8 = MBv. 111, 3; auf S. 12 = M. 36, 41; auf S. 14 = M. 38, 75. Bei den beiden letzten ist der M. als Quelle genannt.

²⁾ Dhātuvamsaya des Thera Kakusandha, herausg. von Gintōta DHAMMAKKHANDHA, Dodanduwa A. B. 2433 = 1890 n. Chr. (sinh. Titel). — DE ZOYSA, Catal. S. 17.

³⁾ Vgl. DE ZOYSA, Catal. S. 19. Der sgh. Dhv. hat genau die gleichen 5 Kap., die hier vom Nal. Dhv. angegeben werden: 1. *Budun-ge tuntarāga-māna* S. 1—9; 2. *Budun-ge parinirvāṇapūjā* S. 9—12; 3. *Dhātuparamparā-kathā* S. 12—19; 4. *Pakinnaka* S. 19—29; 5. *Dhātunidhāna-kathā* S. 29—47. — Im Gv. 62, Z. 7 v. u. wird der Nal. Dhv. zwar erwähnt, aber kein Verfasser genannt.

aber noch keine Ausgabe des Nal. Dhv. vorhanden ist, müssen wir uns vorläufig auf die sgh. Version stützen. Autor des sgh. Dhv. ist Kakusandha; er nennt sich selbst in der Schlusstrophe. Wann er lebte, ist nicht festzustellen. Ganz unbekannt sind vorläufig Name und Zeitalter des Verfassers der Pali-Grundschrift.

Auch der Dhv. setzt, dem Herkommen folgend, mit Dīpaṅkara ein und geht dann auf die Geburt und das Leben Buddhas über. Nun folgt die Geschichte der drei Buddhabesuche auf der Insel Ceylon. Der Bericht folgt, was die beiden ersten Besuche betrifft, auf das genaueste dem des M.: S. 2, 34—4, 5 = M. 1, 19—43 und S. 4, 9—4, 32 = M. 1, 44—70 (im Dhv. etwas gekürzt). Weit ausführlicher als im M. 1, 71—83 ist dagegen der dritte Besuch S. 4, 37—8 Schl. behandelt. Schon der vom Buddha gefaßte Entschluß und die Vorbereitungen, die er trifft, werden eingehend geschildert. Die Erzählung selbst bringt eine Reihe neuer Einzelheiten und Namen. Wir können daraus folgern, daß die volkstümliche Tradition über die Besuche Buddhas mit dem, was der M. enthält, nicht erschöpft war. Und auch die Ak. dürfte kaum reichhaltiger gewesen sein; denn die MT., die ja gerade die einleitenden Kapitel des M. sehr eingehend kommentiert, würde sonst ohne Zweifel Nachträge daraus beigebracht haben. Der Verfasser des Dhv. hat also auch aus Lokalüberlieferungen geschöpft, oder aus einer vom M. unabhängigen Quelle, die solche enthielt.

So nennt z. B. der Dhv. S. 6—7 die Genien, denen Buddha die Obhut über die einzelnen von ihm geweihten heiligen Plätze überträgt: zum Schutzgeist über die Stätte des Dīghavāpi (M. 1, 78; D. 2, 60) bestellt er den *divyaputra* Mahāsena, zum Schutzgeist über die des Mahāthūpa (M. 1, 79) den *devarāja* Visāla; zum Schutzgeist über die des Thūpārāma (M. 1, 82) den *divyarāja* Pṛthivipāla. Ebenso weiht Buddha die Plätze des Maricavattīvihāra, der Tope von Kataragāma, des Tissamahāvihāra und des Nāgamahāvihāra und bestellt zu Hütern die Genien Indaka, Mahaghosa, Samaṇihāra und Mahinda. Begreifbar ist, daß Buddha auch die Errichtung der „südlich von der Mahaveligaṅga unweit des Teiches Sēru gelegenen, wie eine Wasserblase gestalteten, dem Kailāsaberge vergleichbar“ hellweißen Dagoba“ prophezeit. Denn das ist die Tope, in der nachmals die Stirnbeinreliquie (*na-lāṭa-dhātu*) untergebracht wird, von welcher der Dhv. handelt.

Auch in der Episode von dem Nāgakönige Sumana weicht

der Dhv. vom M. ab. Sumana (S. 5—6) wird von Buddha aufgefordert ihn zu begleiten. Er tut dies mit seinem Gefolge und hält den Baum, in dem er gewohnt, als Schirm über Buddhas Haupt. Offenbar ist das der Samiddhisumana des M. 1, 52 ff., der aber hier Buddhas Begleiter bei der zweiten Reise ist. Mit dem M. stimmt der D. überein (2, 16 ff.), der den Genius nur Samiddhi nennt. Nach dem Dhv. 7—8 wird Sumana zum Schutzgeist des Platzes der künftigen Nalāṭa-Dagoba bestellt. Es geschieht dies mit der Begründung, daß er auch unter den früheren Buddhas in vergangenen Existenzen Hüter der von ihnen in Ceylon zurückgelassenen Reliquien gewesen sei.¹⁾ Später folgt dann auch Sumanas Mutter, die im Jetavana geblieben war, ihrem Sohne nach Ceylon.

Das zweite Kapitel des Dhv. schildert in der üblichen Weise den Tod des Buddha und die Verteilung der Reliquien. Dagegeh bringt Kap. III neuen Stoff: die Geschichte der *nalāṭa-dhātu* (S. 12—17). Die Reliquie gehörte ursprünglich zu dem Anteil, den die Malla erhielten. In Mahākassapas Auftrag bringt Ānanda sie nach Mahāvana. Nachdem sie noch mehrmals ihren Platz gewechselt, bringt Mahādeva sie nach Ceylon. Es war dies zu der Zeit, als Mahānāga in Mahāgāma herrschte (vgl. M. 22). Ein wohlhabender Mann namens Mahākāla erweist zuerst der Reliquie Verehrung. Der König erfährt von ihr und läßt sie unter großer Feierlichkeit in die Hauptstadt einholen. Nach seines Vaters Tod übernimmt Yaṭṭhālayatissa die Obhut der Reliquie (S. 17—18). Es folgt Goṭṭhabhaya, der sie sterbend dem Kākavāṇṇatissa anvertraut (S. 18—19). Es ist sehr bezeichnend, daß der M. von der Verehrung der Stirnbeinreliquie durch die Rohaṇa-Fürsten uns nichts berichtet.

Aus volkstümlicher Quelle und lokaler Tradition schöpft Kap. IV. Hier wird zunächst eine Geschichte aus einer früheren Existenz des Kākavāṇṇatissa erzählt nach der Weise der Jātakas (S. 19—23). Dann werden (S. 23—25) die Tugenden und Verdienste des Königs geschildert. Es folgt (S. 25—26) ein Passus über Giriabhaya, den Neffen des Siva von Kalyāṇi und Schwager des Kākavāṇṇatissa, der bei seiner Hauptstadt eine Tope er-

¹⁾ Auch hier weicht der Dhv. vom M. ab. Nach letzterem (1, 54 ff.) war Samiddhisumana früher ein Mensch in Nāgadīpa und wurde zur Belohnung für die Dienste, die er einem Paccekabuddha erwiesen hatte, als Deva des Rājyatanabamnes im Jetavana wiedergeboren.

richtet für den in der Obhut des Thera Mahinda befindlichen rechten Augenzahn des Buddha. Ebenso wird (S. 27—29) Kākavāṇṇatissa von dem Thera Cullapiṇḍapātika bestimmt, für die *nalāṭa-dhātu* eine Tope zu erbauen. Alles das sind Überlieferungen, die dem M. fremd zu sein scheinen.

Die Geschichte vom Bau jener Tope, von ihrer Einweihung und von der Beisetzung der Reliquie nun füllt das letzte Kapitel des Dhv. aus. Hier zeigt sich aber der starke literarische Einfluß, den der M. ausgeübt hat. Als Vorbild für die ganze Schilderung des Dhv. dient die Beschreibung von Bau und Weihe des Mahāthūpa (M. 28 ff.). Sie wird einfach auf die Tope des Kākavāṇṇatissa übertragen. Ich erinnere da nur an die Anfertigung der Ziegel durch Vissakamma (S. 31 = M. 28, 8; PThv. 54, 30), an die Herstellung der Reliquienzelle aus *Mēvan*-Steinen (S. 32 bis 33 = M. 30, 59 und 96; Thv. 64, 19 und 67, 16) und namentlich an ihre Ausschmückung, die bis in die Einzelheiten der des *dhātugabbha* im Mahāthūpa gleicht (S. 33—34 = M. 30, 60 ff.; Thv. 64, 20 ff.). Auch die Widmung des Klosters und die Feststellung seiner Grenzen (S. 46—47) haben ihr Vorbild im M., wo ganz ähnlich die Grenze des Tissārama von Devānampiyatissa in feierlicher Weise gezogen wird (M. 15, 188 ff.). Man sieht deutlich, daß für diese Detailschilderungen die Lokaltradition versagt, der Verfasser des Dhv. also gezwungen ist, die sonst benützten Werke heranzuziehen.

32. Von den in 30 zu Anfang genannten Chronikwerken erwähne ich zuerst das jüngste, die Rājāvali. Sie scheint zu Beginn des 18. Jahrh. verfaßt worden zu sein; denn ihr Bericht endigt mit Vimala Dhamma Suriya II (1679—1701).¹⁾ Ich neige mich der Ansicht zu, daß die Rājāv. nicht mehrere, sondern nur einen Verfasser hat.²⁾ Gewisse Verschiedenheiten im Stil erklären sich daraus, daß der Autor manche Partien im Wortlaut aus älteren Quellen entnommen hat. Originell sind die Einleitung und die sagengeschichtlichen Teile der Rājāv. Sie beginnt mit einem kosmologischen Überblick, der dann S. 2 zu einer

¹⁾ Rājāvaliya or A Historical Narrative of Siphalese Kings, ... ed. by B. GUṆASEKARA, Colombo 1899; Rājāvaliya usw. ed. (in Englisch) by B. GUṆASEKARA, Colombo 1900.

²⁾ Auf die Rājāv. hat SPENCE HARDY, Manual of Buddhism S. 539 hingewiesen. Vgl. ferner UPHAM, Sacred and Historical Books of Ceylon I, S. XVI und neuerdings WICKREMASINGHE, Catal. of. Sinh. Manuscr. S. 75—77.

Art geographischer Schilderung Indiens hinüberleitet, die aus einer Aufzählung von Provinzen und Städten besteht. Nun folgt, entsprechend dem Kap. II des M. und III des D., die Dynastienliste von dem mythischen Könige Mahāsammata bis auf Siddhattha, den Buddha. Aber der Bericht der Rājāv. weicht nicht nur in manchen Einzelheiten von den beiden alten Epen ab, sondern enthält auch neues Material an Legenden und Sagen, das aus anderen uns vorläufig unbekannten Quellen stammen muß. Dieses Material ist es, was auch dem über die altsinghalesische Geschichte bis Mahāsena handelnden Teile der Rājāv. — die späteren Abschnitte kommen hier nicht in Betracht — selbständigen Wert verleiht.

So wird z. B. S. 4 die Regierungszeit des Mahāsammata als eine Art goldenen Zeitalters geschildert. Von dem Könige Cetiya wird S. 5 erzählt, daß er zuerst die Lüge in die Welt eingeführt, und daß zur Strafe dafür die Erde ihn verschlungen habe. Unter Mahāpratāpa (S. 6—7) drangen Mord und andere Verbrechen ein, und die Lebensdauer der Fürsten war seitdem eine kürzere. Auf S. 8 folgt die Geschichte von der Gründung der Sakyadynastie. Sie lehnt sich enge an den Bericht in der MT. 84, 4 ff. an und ist wohl unmittelbar aus dieser entlehnt. Sie wurde schon auf S. 41 kurz erwähnt und hat folgenden Inhalt: Ariṭṭa, auch „der dritte Okkāka“ genannt, hat von seiner ersten Gemahlin vier Söhne und fünf Töchter, von seiner zweiten einen Sohn namens Jantu. In seiner Freude über den Knaben gewährt er der Mutter desselben einen Wunsch. Sie verlangt für ihren Sohn die Nachfolge auf dem Throne.¹⁾ Nur mit Widerstreben löst Ariṭṭa das gegebene Wort ein. Die vier älteren Söhne ziehen, von ihren Schwestern begleitet, in die Wildnis und gründen hier nach der Angabe des Weisen Kapila eine Stadt, der sie den Namen Kapi-lavatthu geben. Sie vermählen sich mit den vier jüngeren Schwestern, indem sie der ältesten die Stellung der Mutter einräumen, und werden die Stammväter des Sakyageschlechtes.

Neu ist mir die nun folgende Episode (S. 10 ff.). Die älteste Schwester wird vom Aussatz befallen. Ihre Brüder bringen sie in die Wildnis, graben dort eine tiefe Grube, lassen die Kranke

¹⁾ Das Motiv erinnert an die bekannte Erzählung in Rāmāyana, wie Kaikeyī auf ähnliche Weise ihrem Sohn Bharata die Thronfolge vor Rāma sichern will. Rām. II, 9—11 ed. Bombay.

mit allerhand Lebensmitteln hinab und decken die Grube wieder mit Strauchwerk zu. Inzwischen hatte der König von Benares, Rāma, gleichfalls von Aussatz befallen, in eben jenem Walde Zuflucht gesucht. Heilkräftige Kräuter hatten ihn von seinem Leiden befreit. Er fand die Prinzessin, heilte sie mit den ihm bekannten Pflanzen und machte sie zu seinem Weibe. Sie erzeugten 32 Söhne.¹⁾ Rāmas Sohn hörte von dem Aufenthalte seines Vaters in der Wildnis und erbaute an der Stelle, wo er gewohnt, die Stadt Koliya. Die 32 Söhne des Rāma aber heirateten die 32 Töchter der vier Könige von Kapilavatthu. Seitdem sind die Fürsten von Koliya und Kapilavatthu zu einem Clan vereinigt.

Die nun folgende Geschichte von Vijayas Herkunft (S. 12, 29 ff.) entspricht ganz dem Stück M. 6, 1 ff. Es ist selbstverständlich, daß für die jüngere singhalesische Literatur der M. immer die Hauptquelle blieb. Doch finden sich, wie wir sehen werden, da und dort Traditionen, die im M. fehlen, oder mit denen des M. nicht im Einklange stehen. Auch die Geschichte von Vijayas Ankunft auf Ceylon (14, 9—19 und 15, 25 ff.) stimmt mit dem M. 7, 10 ff. überein. Doch kommen in die Kuvenilegende einige neue echt volkstümliche Züge herein,²⁾ und die Namen der beiden Yakkhastädte auf Ceylon Laggala und Loggala kommen ebenfalls im M. nicht vor.³⁾ Eingeschoben in die Vijayageschichte ist die Legende von den drei Besuchen des Buddha auf Ceylon und von seiner Weissagung über die Insel als der künftigen Heimstätte seiner Lehre (= M. 7, 1—9).

Der *Rajaratnākara*,⁴⁾ der vermutlich unter Vīra Vikrama um die Mitte des 16. Jahr. verfaßt wurde, ist in der Schilderung der Vijayageschichte gleichfalls besonders ausführlich. Er be-

¹⁾ „Sie gebär ihm sechzehn mal Zwillinge, (im ganzen) 32 Knaben.“ Ganz die gleiche Zahl Söhne gebiert in gleicher Weise die Mutter des Vijaya, Sihavali, ihrem Gatten und Bruder Sihabāhu. M. 6, 37; Rājāv. 14, 2.

²⁾ Die Erzählung von den drei Brüsten der Kuveni und von ihrer Verwandlung in eine Stute beim Kampfe mit den Yakkhas. Vgl. oben S. 25, Anm. 2.

³⁾ Dieser nennt 7, 32 die eine Stadt Sirivatthu; die andere heißt in der MT. 179, 34 Lankapura. Der Name Śrīvatpura wird aber Rājāv. 16, 26 erwähnt.

⁴⁾ *Rajaratnākara* or History of Ceylon by Walgampaya Terunanse ed. by SADDHANANDA, Colombo 1887. Vgl. WICKREMASINGHE, Catal. of Sinh. Manuscr. S. 73.

ginnt sofort mit der Sage von der Vaṅgaprinzessin, die den mit einem Löwen erzeugten Vater des Vijaya, den Siṃhabāhu gebar, und folgt im allgemeinen dem gleichen Schema wie die Rājāv. Nach der Erzählung von Vijayas Ankunft auf Laṅkā wird S. 3ff. die Legende von den früheren Buddhas und ihrem Verhältnisse zu der Insel sowie die von den Besuchen Gotama Buddhas auf ihr eingeschaltet. Auf S. 5 wird dann der Faden der Erzählung wieder aufgenommen. Mir scheint, daß diese Anordnung des Stoffes den Verfasser der Rājāv. beeinflußte, oder daß beide, Rājaratn. und Rājāv. sie schon in früheren Quellen vorgefunden haben. Neues Material zu Vijayasage enthält der Rājaratn. nicht. Was er bietet, ist ein Auszug aus D. und M., aus denen er auch eine ganze Reihe von Versen zitiert.¹⁾

Die Pūjāvali in dem Kapitel XXXIII *Mahinda-pratipatti-pūjākathā*²⁾ behandelt die Vijayageschichte ganz kurz. Sie sagt nur: „Einstmals gebar eine Tochter des Kālingakönigs, die mit dem Könige des Vaṅgalandes verheiratet war, eine Tochter. Diese begab sich infolge einer Verschuldung allein in die Wildnis, begegnete unterwegs einem Löwen, hatte mit ihm geschlechtlichen Umgang und gebar einen Sohn und eine Tochter mit Namen Siṃhabāhu und Siṃhasīvalī. In der Folge machte Siṃhabāhu seine Schwester Siṃhasīvalī zu seiner Gemahlin und wohnte als König im Lande Lāla. Der beiden Sohn Vijaya landete zur Zeit von unseres Buddha Nirvana, unter dem Schutze des Götterfürsten Sakka, in Begleitung von 700 Gefährten auf der Insel Tammēṇā. Mit Hilfe einer Dämonin namens Kuveṇi tötete und verjagte er die noch übrigen Yakkhas, die hier und dort zurückgeblieben waren, erbaute ebendort in Tammēṇā eine Stadt und regierte daselbst 38 Jahre.“

Wir können nun die weiteren Berichte unserer Quellen, sie

¹⁾ Es sind dies V. II = D. 9, 2; III = D. 9, 4; IV = D. 9, 6; V–VI = D. 9, 21–22; VII–IX = D. 9, 23–25; X = D. 9, 28; XI = D. 9, 30; XII = M. 7, 74; XIV = M. 7, 42; XV = D. 9, 20; XVI = M. 1, 19; XVII = M. 1, 26; XVIII = M. 1, 27; XIX = M. 1, 84; XX = M. 7, 4; XXI = D. 11, 9. Die Zitate V. XI, XV, XXI entsprechen nicht genau. Daß übrigens der Rājaratn. seine ganze Einleitung aus der Dal. Pūj. herübergenommen hat, wurde oben S. 91 bereits erwähnt.

²⁾ A Contribution to the History of Ceylon, extracted from the Pūjāvali (by B. GUÑASEKARA), Colombo 1893. — A Contribution ... translated by B. GUÑASEKARA, Colombo 1895. Text und Übersetzung umfassen Pūjāv. Kap. XXXIII, 3 und 4 und Kap. XXXIV.

unter sich und mit dem Bericht des M. vergleichend, im Zusammenhang verfolgen.

33. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß von den drei Chroniken, der Rājaratn. dem M. am nächsten steht und aus ihm am ausgiebigsten schöpft. Pūjav. und Rājav. stehen unter sich in näherer Beziehung, wie aus einigen wichtigen Übereinstimmungen hervorgeht. Wie nicht anders zu erwarten ist, hat aber der Rājaratn. auch die Pūjav. vor sich gehabt und gelegentlich abgeschrieben und ebenso auch den Nik. S. Einige Originalität zeigt die Rājav. Sie bringt zu verschiedenen Berichten Einzelheiten bei, die entschieden volkstümliches Gepräge tragen, wie wir dies auch schon bei der Kuvenilegende sahen.

Wörtliche Übereinstimmungen zwischen Pūjav. und Rājaratn. finden sich z. B. in der Geschichte des Vaḷagamabā und der sieben Dāmiḷfürsten, die ihm für eine Zeitlang die Herrschaft entreißen.¹⁾ Ferner in der Geschichte der Regierung des Coranāga,²⁾ wo der Rājaratn. nur nach seiner Gewohnheit ein Zitat einflicht. Auch in der Erzählung von den durch Mahadeḷiyā veranstalteten Festlichkeiten stimmt der Rājaratn. wörtlich zur Pūjav.; auch die Rājav. lehnt sich hier aufs genaueste, zum Teil im Wortlaut, an die Pūjav. an.³⁾ Endlich findet sich wörtliche Übereinstimmung zwischen Pūjav. und Rājaratn. in der Geschichte von Aḍagemunu⁴⁾, sowie in der von Gajabahu, auf die ich später zurückkommen werde.

Aus dem Nik. S. 10—11 hat der Rājaratn. vielleicht die *ācariyaparamparā* entnommen, die er 15, 28—34 einschibt, ehe er von der schriftlichen Aufzeichnung des Palikanons unter Vaḷagamabā berichtet. Es muß aber hervorgehoben werden, daß die Namenliste des Rājaratn. von der im Nik. S. enthaltenen, wie

¹⁾ Pūjav. 18, 2 v. u. bis 19, 7 = Rājaratn. 15, 18—25. Vgl. M. 33, 34 ff. Die Pūjav. nennt die von einem der Dāmiḷa fortgeführte Königin Soma, der Rājaratn. Sobhita, im M. 33, 55 heißt sie Somadevi. Die Namen sind überhaupt außerordentlich unsicher.

²⁾ Pūjav. 19, 11—16 = Rājaratn. 16, 26—17, 7. Vgl. M. 34, 11. Auch die Namen der Liebhaber der Anulā: Vāsukhiya und Bēlatissa hat der Rājaratn. 17, 12—13 aus Pūjav. 19, 23 und 24 entnommen.

³⁾ Pūjav. 20, 10—16 von *siyak yddun an* = Rājaratn. 19, 25—31 (s. Rājav. 37, 34—38, 4). Pūjav. 20, 1—10 wtl. = Rājav. 37, 28—34. Vgl. M. 34, 68 ff. (Mahādāthika).

⁴⁾ Pūjav. 20, 19—22 = Rājaratn. 20, 7—9. Vgl. M. 35, 1 ff. (Āmaṇḍagāmani).

auch von der der Smp., mehrfach abweicht. Sicher stammt aus dem Nik. S. der Bericht über die drei Konzilien, welchen der Rājaratn. 6—10 in die Geschichte des Devenipētissa einfügt, um auf Mahinda und seine Sendung überzuleiten. Das ganze ist nur ein mosaikartig aus einzelnen Sätzen des Originals zusammengesetzter Auszug aus Nik. S. 3—10.

Schließlich weise ich auf eine Reihe von Einzelnotizen hin, die der Rājaratn. allein bringt, während sie in Pūjav. und Rājāv. fehlen, und die er unmittelbar aus dem M. entnommen hat. Sie beweisen die engere Anlehnung des Rājaratn. an das Epos Mahānāmas. Bei der Regierung des Bhatiya wird z. B. 17—18 eine Beschreibung von den Kostbarkeiten in der Reliquienzelle der großen Tope gegeben, die sich an M. 30, 62 ff. anschließt. Die Schilderung der verschiedenen Festlichkeiten (18—19), die Bhatiya zu Ehren der Tope veranstaltet, stammt aus M. 34, 40 ff. Die Verdienste des Königs Vahap werden 22, 16 ff. eingehender dargelegt und zwar nach M. 35, 71 ff. Auch die Beschreibung der Werke des Vyavaharatissa (24—25) ist dem M. 36, 30 ff. entnommen und so noch manche Einzelangabe.

Die Beispiele für wörtliche Übereinstimmungen zwischen Pūjav. und Rājāv. sind zahlreich genug, um zu beweisen, daß der Verfasser der letzteren die erstere benützt und ausgeschrieben hat. So decken sich in beiden Quellen die Erzählung von Paṇḍukābhaya, die von König Asel, von Makalantis, von Veṇep und von Deṭu Tissa.¹⁾ In anderen Berichten besteht zwar keine Übereinstimmung des Wortlautes, aber die Ähnlichkeit in der Fassung ist so groß, daß auch hier eine direkte Entlehnung sicher erscheint. Dies gilt z. B. von der Ankunft des Eḷāla, wo die Rājāv. nur einige ergänzende Notizen über Landungsplatz und Größe des von Eḷāla geführten Heeres beifügt, von Bhatiyas Besichtigung der Reliquienzelle in der Ruvanveli-Dagoba, von der Überwindung des Dämons „Rotaugé“ durch Siri-saṅga-bō.²⁾ Pūjav. und Rājāv. sind

¹⁾ Pūjav. 2, 7—12 = Rājāv. 18, 2 v. u. bis 19, 2; — Pūjav. 16, 6—8 = Rājāv. 20, 32—34 (vgl. M. 21, 31); — Pūjav. 19, 26—28 = Rājāv. 37, 18—20 (vgl. M. 34, 28: Kālakanni Tissa); — Pūjav. 20, 32—21, 4 = Rājāv. 38, 12—19 (vgl. M. 35, 69 ff.: Vasabha), doch differieren beide Quellen wieder in den Namen der vom Könige angelegten Teiche; — Pūjav. 22, 31—23, 6 = Rājāv. 41, 25—31 (vgl. M. 36, 118 ff.), nur läßt die Rājāv. die Namen der Teiche weg, und differiert auch bezüglich der Namen der Klöster von der Pūjav.

²⁾ Pūjav. 16, 8—12 = Rājāv. 21, 1—10; — Pūjav. 19, 28 ff. = Rājāv. 37,

auch die einzigen Quellen, die von der *beminiṭi-sāya* genannten Hungersnot zu erzählen wissen.¹⁾ Weder M. noch Rajaratn. erwähnen sie. Allerdings weichen auch Pūjav. und Rajāv. insofern voneinander ab, als erstere sie in die Regierungszeit des Vaḷagamabā, letztere in die des Coranāga verlegt.

Von besonderer Wichtigkeit aber ist der Passus über Mahasen, den letzten König der „großen Dynastie“. Die Rajāv. gibt hier lediglich den Bericht der Pūjav. wieder.²⁾ Diese aber verschweigt gänzlich die Übeltaten des Mahasen, die Verfolgung der Mönche des Mahāvihāra oder die Zerstörung des Lohapāsāda, und zählt nur seine verdienstvollen Werke auf. Der M. schließt mit den Worten: „So häufte dieser Fürst Verdienst und Schuld in großer Menge an.“ Die Pūjav. endigt: „Er regierte 27 Jahre und ging in die Götterwelt ein.“ Man möchte fast glauben, daß dies kein Zufall ist, daß vielmehr hier in der Pūjav. und damit auch in der Rajāv., eine Tradition zum Ausdruck kommt, die nicht auf den Mahāvihāra zurückgeht. Es darf dabei vielleicht darauf hingewiesen werden, daß Pūjav. und Rajāv. auch die Unterdrückung der Vaitulyasekte unter Vyavahāratissa und Goṭṭhābhaya nicht erwähnen. Der Rajaratn. 27, 3 v. u. ff. schließt sich in seinem Berichte über Mahasen ganz an den des M. an und spricht auch 24, 26 ff. und 27, 5 ff. von der Bekämpfung der Vaitulyasektierer.

Neue Einzelheiten bringt die Rajāv. in der Geschichte von Kāvantissa, dem Vater des Duṭṭhagāmani. Im ganzen geht sie zusammen mit dem M. 22, 13 ff., doch ist hier die Erzählung etwas knapp und in einigen Punkten minder klar als dort. Die Rajāv. berichtet so:

„Kelaṇitissa³⁾ hatte einen jüngeren Bruder, der verbotenen

21 ff. (vgl. M. 34, 49 ff.); — Pūjav. 21, 3 v. u. ff. = Rajāv. 40, 10 ff. Auch in der Geschichte vom Ende des Siri-saṅga-bō begegnen wir zu Anfang (Pūjav. 22, 9 ff. = Rajāv. 40, 22 ff.) und am Schluß (P. 22, 28–31 = R. 41, 21–24) wörtlichen Anklängen.

¹⁾ Pūjav. 19, 8; Rajāv. 36, 22 ff. Nach der R. fällt die Hungersnot in den Beginn der Śaka-Aera = 78 n. Chr. Vgl. weiter unten.

²⁾ Pūjav. 23, 6–29 = Rajāv. 41 l. Z. bis 42, 23. Das Ende des Mahāsena und damit des Mahāvamsa setzt die P. 846 J., 9 M., 25 T. n. B., die R. 844 J., 9 M., 25 T. n. B. = 304, bzw. 302 n. Chr.

³⁾ Rajāv. 21, 14 ff. Kelaṇitissa gehörte wie Kāvantissa zu der Dynastie von Rohaṇa, die Mahānāga, der jüngere Bruder des Devānampiyatissa, gegründet hatte. Eine Linie residierte in Kelaṇi, die andere in Mahāgāma (Rajāv.

Umgang mit der Königin unterhielt. Das kam dem Könige zu Ohren. Dieser ließ heimlich einen Roḍiyā kommen und sagte zu ihm: „Ich will mein königliches Gefolge und meinen jüngeren Bruder berufen; wenn ich dich dann frage: gibt es jemand, der von niedrigerer Kaste ist als du? sollst du antworten: der jüngere Bruder, der im gleichen Hause (mit dem älteren Bruder) wohnt, ist von niedrigerer Kaste wie ich.“ Als der Roḍiyā inmitten des königlichen Gefolges gefragt wurde, erwiderte er so wie man ihn angewiesen. Aus Scham über solche Worte verließ der Prinz Keḷaṇi und wohnte in Uḍugampola.

„Damals lebte in Keḷaṇi ein Presbyter mit 500 Mönchen als Gefolge, der dem Keḷaṇitempel Blumen spendete und ständig Heilsprüche rezitierte, und der deshalb vom Könige Almosen genoß. Des Königs Kāvantissa Bruder nun war ein Schüler dieses Presbyters gewesen und hatte daher eine ähnliche Handschrift wie dieser.¹⁾ Während er nun in Uḍugampola weilte, ließ er einen Mann das gelbe Mönchsgewand anlegen, schrieb einen Brief an die Königin, in dem er ihr sein arges Leid klagte, übergab ihn dem als Priester verkleideten Burschen und schickte ihn weg mit dem Auftrage: „Wenn der Priester mit seinen 500 Genossen, um das Almosen zu empfangen, in das Königshaus sich begibt, geselle dich zu ihnen, nimm am Ende Platz und laß dir Almosen reichen. Die Königin wird, wenn der Presbyter nach Empfang des Almosens fortgeht, ihn zu geleiten sieben Schritte vor das Tor des Königshauses herauskommen. Dann laß du diesen Brief in der Nähe der Königin fallen.“ Der Bursche ging, als wollte er an der Almosenspende teilnehmen und ließ heimlich den Brief in der Nähe der Königin fallen. Aber der König hörte das Geräusch des zur Erde fallenden Blattes, wandte sich um und sah, wie die Königin den Brief aufhob. Er kam, nahm ihr ihn aus der Hand und dachte: „Die Handschrift ist von keinem anderen (als dem Presbyter), der Schurke schreibt Briefe an meine Gattin.“ Er ließ den Presbyter greifen, in einen Kessel mit Öl werfen und darin sieden. Den Burschen, der den Brief gebracht, ließ er festnehmen

20, 24; 21, 12). Vermutlich war Keḷaṇitissa ein Bruder oder Vetter des Goṭhābhaya, des Vaters des Kākavaṇṇatissa. Vgl. Pūjāv. 16, 16 und 17.

¹⁾ Es handelt sich durchaus nicht um ein Verstellen der Handschrift, wie B. GUṆASEKARA in seiner Übersetzung annimmt. So ist das sgh. *raju-gē mal mē terunvahanṣe-gen akuru iḡeṇa-geṇa ē terun-vahansē-gē akuru heṭiya-ṭa liyan-nēya* sicher nicht zu verstehen.

und in den Fluß stürzen. Ebenso ließ er die Königin binden und ertränken.

„Der König Kelaṇitissa, der töricht gehandelt hatte, weil er seines Bruders Handschrift nicht erkannte, und weil er nicht wußte, daß der Prinz wie sein Lehrer schrieb, ließ in seiner Verblendung den Presbyter sieben Tage lang in dem Kessel mit Öl, in den er ihn geworfen, sieden, aber das Öl war wie kaltes Wasser. Vermöge seines himmlischen Auges erkannte der Presbyter, daß er für eine Sünde zu büßen habe, die er in einer früheren Geburt als Hirte durch Tötung einer Mücke beim Kochen von Milch begangen hatte. Er sprach lachend: das kommt von der früher begangenen Sünde, rief den Leuten zu und erklärte ihnen, daß sein gegenwärtiger Leib nur ein Makel sei für die Buddhawürde, und verbrannte zu Asche.

„Man muß wissen, daß bis zu jener Zeit das Meer sieben *gav* (etwa 42 km) von Kelaṇi entfernt war. Da nun aber die Gottheiten, welche die Obhut über Laṅkā hatten, grollten, begann der Ozean zu schwellen. Im Dvāpara-Zeitalter waren infolge der Ruchlosigkeit des Rāvaṇa seine Burg, 25 Paläste und 400 000 Häuserreihen im Meere versunken. Jetzt wurden wegen des Frevels des Kelaṇitissa von Laṅkā elf Zwölftel mit Einschluß von 100 000 Hafenorten, 970 Fischerdörfern und 470 Perlfischerdörfern vom Ozean verschlungen.¹⁾ Mannārama blieb erhalten, und von den Hafenorten blieb Kaṭupiṭṭimādampē übrig.

„Als der König Kelaṇitissa von dem Anschwellen des Ozeans hörte, ließ er seine jugendliche Tochter²⁾ das Haupt waschen, ein Bad nehmen, in ein noch unbenütztes seidenes Gewand sich kleiden und ihren Schmuck anlegen; dann nahm er ein Boot, hieß die Prinzessin im Innern des Bootes Platz nehmen und das Boot zudecken, befestigte oben dran eine Inschrift und ließ das Boot hinaus auf die See. Der König selbst bestieg seinen Elefanten, um das Anschwellen des Ozeans zu beobachten. Die erzürnte Flut aber verschlang den Elefanten und den König, und nachdem sie den König, wie von der Feuersglut der Avīcihöhle umhüllt, an eine Stelle geführt, wo das Wasser in einem rings von Feuer-

¹⁾ Wir haben hier eine lokale Flutsage, die offenbar der Volksüberlieferung von Rohaṇa angehört.

²⁾ Interessante Reminiscenz an das Menschenopfer! Vgl. zum Gegenstand FRAZER, *The Golden Bough* II, 38 ff.

flammen überdeckten Erztrichter verschwindet,¹⁾ stürzte der König in diese Hölle und muß hier Qualen erdulden.

„Weil aber die dem Ozean zum Opfer gebrachte Prinzessin viele verdienstliche Werke getan hatte und in einem späteren Leben die Mutter des Buddha Maitreya werden sollte, so führten die Wolkengeister und Seegöttinnen das Boot mit dem Winde südwärts und trieben es nach Māgama im Ruhuṇalande. Fischer, die dem Könige Kāvantissa Fische lieferten, kamen herbei, sahen das Boot auf dem Meere und die oben auf dem Verdeck angebrachte Inschrift und berichteten es dem Könige. Wie der König Kāvantissa die Sache vernahm, ging er hin und ließ das auf der See treibende Boot einholen. Er sah die oben angebrachte Inschrift und las die Worte: ‚Die Tochter des Königs Kēṇatissa, dem Meere zum Opfer gebracht‘. Da ließ er den Verschluß des Bootes entfernen, ließ die Prinzessin auf einem Haufen von Edelsteinen niedersitzen, goß ihr Wasser auf die Hände und machte sie zu seiner Königin. Er erbaute ein Kloster an der Stelle, gab ihr den Namen Vihāramahādevī und führte sie in festlichem Zuge in die Stadt Māgam.“²⁾

In der Folge wird Vihāradevī die Mutter des Duṭṭhagāmaṇi.

Auch die Geschichte von der *Beminiṇi*-Hungersnot unter Coranāga in der Rājāv. ist eine Bereicherung des epischen Sagenstoffes und enthält echte volkstümliche Züge. Milindu,³⁾ der König von Sagal in Jambudvīpa, entbrannte in sündhafter Liebe

¹⁾ Der Text lautet: *mūda kalakirī ē etu hā raju galvā e raju Avicinarakayeli ginidēlin veḷuvāk-men ginidēlin veḷā-vasāgeṇa lō-kabaluka diya nasana teṇa-ṭa geṇa-gos van-saṇḍa . . .* Meine Übersetzung ist konjunktural; die B. GUṆASEKARA's befriedigt aber auch nicht.

²⁾ Neu sind, gegenüber dem Bericht des M., folgende Punkte: 1. Das Motiv mit dem Roḍiyā. In der Vorführung des Mannes liegt wohl zugleich eine versteckte Drohung gegen die ehebrecherische Königin. Vgl. mein Ceylon, S. 118. — 2. Das Motiv der ähnlichen Handschrift, wodurch sich erklärt, wie der Verdacht auf den Presbyter fallen konnte. — 3. Die Einzelheiten der großen Flut und bei der Opferung der Königstochter.

³⁾ Rājāv. 36, 23ff. Nach Angabe der B. fiel, wie schon erwähnt, die Hungersnot in den Beginn der Śakyaära (78 n. Chr.) in die Regierungszeit des Coranāga. Den Tod dieses Fürsten berechnet die gleiche Quelle auf 623 n. B. = 80 n. Chr. Nach der Chronologie des M. regierte Coranāga 62—50 v. Chr. Pūjāv. 19, 8 verlegt die *beminiṇi-sāya* unter Vaḷagamabā, der nach dem M. 104 bis 76 v. Chr. regierte.

zu einer Brähmanenfrau und¹⁾ beseitigte ihren Gatten durch heimtückisch ersonnene Anschuldigung. Aber die Frau verharrte in ihrer Pflicht. Sie fluchte dem Könige mit den Worten: „So wahr ich meine Treupflicht bewahrt habe, soll das Land des Königs zugrunde gehen.“ Hierauf schmierte sie Kohle (*añḍan-añḡura*) an ihre Fußsohlen, schleuderte drei Handvoll Wasser in die Luft, klatschte dreimal in die Hand, ging in ihr Haus, verschloß die Türe und starb. Der Fluch ging in Erfüllung: der Regen blieb aus, und zwölf Jahre lang herrschte in Jambudvīpa Hungersnot. Auch Ceylon litt drei Jahre lang an Dürre und Mißernte.

• Endlich enthält auch die Geschichte vom Tod des Siri Saṅghabodhi in der Rājāv. einige Züge, die im Bericht des M. fehlen.¹⁾ Der König verweilt, nachdem er seinem Nebenbuhler Goṭhābhaya das Feld geräumt hat, als Mönch gekleidet im Walde ṭha, wo später der Attanagalu-vihāra erbaut wurde. Ein armer Mann trifft ihn hier und läßt sich mit ihm, ohne ihn zu kennen, in ein Gespräch ein. Er erzählt ihm von dem Preise, den Goṭhābhaya für den Kopf des Saṅghabodhi ausgesetzt habe. Hierauf teilt er mit dem Könige sein aus Reis und kleinen Fischchen bestehendes Mahl. Der König denkt bei sich: Wenn ich dereinst ein Buddha werden soll, dann sollen diese Fischchen im Wasser schwimmen. Er ruft die Götter zu Zeugen auf und wirft die Fische in den Teich, bei dem er sitzt. Und siehe, sie schwimmen munter im Wasser umher. Ebenso streut er den Reis hin, und er beginnt augenblicklich zu keimen. Nun nennt Saṅghabodhi seinen Namen und bietet dem Manne seinen Kopf als Dank für das gereichte Mahl. Wenn man aber etwa die Echtheit des Kopfes bezweifle, so solle er ihn mit Sandelwasser und Milch besprengen, salben und auf einen Stuhl stellen; dann werde er Zeugnis geben. Er trennt hierauf selbst sein Haupt vom Rumpfe. Der Mann bringt es dem König Goṭhābhaya, und wie dieser bezweifelt, daß es wirklich des Nebenbuhlers Haupt sei, verfährt er mit demselben, wie Saṅghabodhi ihn angewiesen. Da springt der Kopf dreimal durch die Macht der Götter in die Höhe und spricht die Worte: Ich bin der König. Siri Saṅghabodhi.²⁾

¹⁾ Rājāv. 40, 22ff. Vgl. M. 36, 92ff.

²⁾ Neu ist gegenüber der Erzählung des M. der Hinweis auf die künftige Buddhaschaft des Saṅghabodhi. Das Motiv fehlt in dieser Form auch im Hatthav., wo die Geschichte von der Selbstaufopferung des Königs in Kap. VIII

Wir sehen also, wie unter den singhalesischen Quellen namentlich die *Rajāv.* manches Detail zu dem Stoffe des *M.* hinzuträgt, dessen Herkunft zunächst unbekannt ist. Erwähnt sei auch, daß die *Rajāv.* 19, 8 (auch *MBv.* 112, 19) nach dem Könige *Paṇḍukābhaya* einen König *Gaṇatissa* nennt, der in den Listen des *D.* und *M.* fehlt. Sie gibt ihm eine Regierungszeit von 40 Jahren, ohne sonst etwas von ihm zu berichten, dem *Paṇḍukābhaya* eine solche von 30 Jahren. Da nach dem *M.* 10, 106 und auch nach der *Pūjāv.* 2, 17 *Paṇḍukābhaya* 70 Jahre regierte, so erscheint in der *Rajāv.* diese Zeitperiode nur auf zwei Fürsten verteilt. Übrigens nennt auch *Rajaratn.* 6, 5 den *Gaṇatissa*, setzt ihn aber nicht nach, sondern vor *Paṇḍukābhaya*.

Daß die singhalesischen Chroniken hier und da in Einzelheiten vom *M.* abweichen, ist leicht begreiflich. Merkwürdig ist aber, was sie übereinstimmend von der Regierung des *Gajabāhu* erzählen. Ihr Bericht ist hier einer sonst durchaus unbekannten Überlieferung entnommen.¹⁾ Der *M.* sagt von diesem Fürsten nur, daß er Klöster erbaute oder erweiterte, Thūpas errichtete und den *Gāmanitissateich* anlegte. Ganz anders unsere singhalesischen Chroniken und unter ihnen am ausführlichsten wieder die *Rajāv.* Schon unter *Gajabāhus* Vorgänger waren *Tamils* aus dem *Soḷilande* eingebrochen und hatten 12000 Gefangene fortgeschleppt. Als nun einmal *Gajabāhu* nachts in der Stadt umherwanderte, hörte er eine Frau klagen. Er zeichnete das Haus, ließ am folgenden Tage die Frau herbeiführen und hörte, daß sie um ihre beiden Söhne geklagt habe, die unter den 12000 ins *Soḷireich* fortgeführten Gefangenen sich befanden. Der König machte sich sofort zu einem Kriegszuge gegen die *Tamils* auf. Er nahm den *Riesen Nīla* mit sich, schlug die See mit einer Eisenkeule, so daß sie sich teilte und er mit dem Heere hindurch ziehen konnte, und drang zur Hauptstadt von *Soḷi* vor. Der *Tamilkönig* weigerte sich zuerst die Gefangenen freizugeben.

erzählt ist. Doch findet sich eine Andeutung, wenn in *VIII*, 5 der König sich zum Hergeben des Kopfes durch den Gedanken bestimmen läßt, daß er mit solchem *ajjhattikadāna* die *dānapāramitā* vollziehe. Neu ist ferner das Motiv, wie das vom Rumpf getrennte Haupt sich selbst als das des *Saṅghabodhi* zu erkennen gibt. Vgl. *Hatthav.* *VIII*, 11–12.

¹⁾ Vgl. *M.* 35, 115 ff. (*D.* 22, 13–14; 28) mit *Pūjāv.* 21, 5 ff.; *Rajaratn.* 23, 9 ff.; *Rajāv.* 38, 23 ff. S. auch *RAJASINGHA*, Which Gaja Bahu visited India?, *JRAS.* C. B. Nr. 45, 1894, S. 144 ff.

Aber Gajabāhu ergriff eine Handvoll Sand und preßte Wasser aus ihm heraus, und dann nahm er seine Keule und preßte ebenfalls Wasser aus ihr. Diese Kraftprobe setzte den Tamilsfürsten so in Furcht, daß er nicht nur die gefangenen Singhalesen, sondern auch eine gleiche Anzahl Tamils auslieferte. Gajabāhu gab die ersteren ihren Familien wieder, die letzteren siedelte er in verschiedenen Teilen der Insel an. Auch die Almosenschaale des Buddha, die unter Vaḷagamabā von den Tamils fortgeschleppt worden war, und andere kostbare und heilige Gegenstände brachte Gajabāhu nach Ceylon zurück.

Zusammenfassung.

34. Die Schriftwerke, die uns, außer Dipavaṃsa und Mahāvaṃsa nebst seiner Tīkā, vornehmlich beschäftigt haben, sind, chronologisch geordnet, die folgenden:

1. Samanta-Pāsādikā (1. Drittel des 5. Jahrh.),
2. Mahābodhivaṃsa (letztes Viertel des 10. Jahrh.),
3. Dāṭhavaṃsa (kurz nach 1211) nebst Daḷadāpūjāvali (um 1300),
4. Pali Thūpavaṃsa (um 1250) und Sgh. Thūpavaṃsa (kurz vor 1260),
5. Dhātuvavaṃsa (Zeit unbekannt),
6. Pūjāvali (2. Hälfte des 13. Jahrh.),
7. Nikāyasaṅgraha (Ende des 14. Jahrh.),
8. Rājaratnākara (Mitte des 16. Jahrh.),
9. Rājāvali (Anfang des 18. Jahrh.).

Die letzte Grundlage, auf die wir zurückzugehen haben, bildet die alte Aṭṭhakathā. Auf ihr ruhen außer dem Dipavaṃsa und Mahāvaṃsa die Samanta-Pāsādikā sowie die Jātaka-Nidānakathā. Diese vier Werke sind in erster Linie für die Gestaltung und den Inhalt der weiteren Überlieferung maßgebend geworden. Alle die späteren Schriftwerke stehen zu ihnen in einem Abhängigkeitsverhältnisse, haben aber auch voneinander in ausgedehntem Maße entlehnt.

Auf JNk., Smp., M. beruht zunächst der Mahābodhivaṃsa. Bereits jetzt bildet sich, anscheinend unter dem Einfluß der JNk.,

der für die jüngere Literatur so charakteristische Brauch aus, die Einleitung mit der Geschichte des Buddha Dīpaṅkara und des Bodhisatta Sumedha beginnen zu lassen, die folgenden Buddhas mehr oder minder 'summarisch zu behandeln und so auf Gotama Buddha zu kommen. Seine Lebensgeschichte führt dann hinüber zu dem besonderen Zweck, den der Autor jeweils mit seiner Schrift verfolgt. Solche Stoffanordnung zeigen Dāthāv., Thv., Pūjav., Dhv., Nik. S. Auch die Jātakatṭhakathā diente dem MBv. als Vorlage für sein II. Kapitel. Der Smp. sind, vielfach im Wortlaut, Abschnitte über die drei Konzilien und über Mahinda entnommen. Unverkennbar ist hier die gleichzeitige Anlehnung an den M., namentlich auch was die Anordnung des Stoffes und die Belebung durch Versitate betrifft. Nicht ausgeschlossen ist, daß der Autor des MBv. gelegentlich auch noch die alte Ak. zu Rate zog.

Vom Dāṭhāvamsa läßt sich vielleicht annehmen, daß für sein einleitendes Kapitel die Einleitung des MBv. das Vorbild abgab. Den Stoff zur Geschichte der Buddhabesuche in Kap. II entnahm er dem M. Für die späteren Abschnitte schöpft er aus lokaler Überlieferung. Auch aus dem Mahāparinibbānasutta wurde Stoff entnommen.

Als ein Werk, das so recht die kompilatorische Arbeitsweise seiner Zeit charakterisiert, kann der Thūpavamsa gelten. Auch ihm dienen als Grundlage die JNk. für die Einleitung, die Smp. für die Geschichte des Asoka und der unter ihm ausgesandten Missionen, insbesondere der des Mahinda, und der M. für die übrigen Teile. Unfraglich wurde auch die MT. benützt, gelegentlich auch M.P.S. und Dāthāv., möglicherweise für einzelne Stücke noch die Ak. Einige Abschnitte finden sich jedenfalls im Thv., für welche andere Quellen als die genannten angenommen werden müssen.

Der Dhātuvamsa bringt nach der schablonenmäßigen Einleitung, die ganz knapp gehalten ist, die Legende von den Buddhabesuchen nach dem M., doch werden für die des dritten Besuches wie für die späteren Teile Lokaltraditionen verwertet, die im Epos nicht enthalten sind. Aber auch diese Traditionen werden vielfach in die Darstellungsform des M. gekleidet, ein Beweis von dem immer mehr wachsenden Ansehen der Dichtung des Mahānāma.

Der Nikāyasaṅgraha ist wieder eine bloße Kompila-

tion, die aus Smp., MBv., M. und Thv. geschöpft hat. Ob er auch noch die Ak. benützte, ist nicht mit Bestimmtheit anzugeben.

Die Pūjāvali — ich spreche nur vom Schlußkapitel —, der Rājaratnākara und die Rājāvali beruhen in der Hauptsache auf dem M. Vom Rājaratn. ist außerdem zu erweisen, daß er auch Pūjāv. und Nik. S. benützt und seine Einleitung der Daḷ. Pūj. entnommen hat. Die Rājāv. benützte neben M. die Pūjāv., an die sie in einigen wichtigen Punkten sich anlehnt, und den Rājaratn. Aber die drei genannten Chronikwerke haben doch, wenn auch in beschränktem Maße, eine selbständige Bedeutung neben dem M., von dem sie in manchen Einzelheiten, einer anderen Überlieferung folgend, abweichen. Am meisten neuen Stoff und zwar aus offenbar volkstümlicher Überlieferung bietet die Rājāvali.

Anhang.

Vergleichende Analyse des Dipavamsa und Mahāvamsa mit Verweisen auf die Parallelstellen der übrigen Literatur.

Dipavamsa.

I. 1—5. Prooemium.

JNk. 2—30; 30—44; MBv. 10—11; MT. 77, 14ff., 35, 13—40, 21; Dāṭhāv. 1, 11—22; Daḷ. Pūj. 2—4; PThv. 2—6, 6—14; SThv. 1—8, 8—17; Dhv. 1; Nik. S. 1—2; Sās. 2, 9—15.

Lebensgeschichte des Buddha bis zur *sambodhi*: JNk. 47—68; MBv. 12 bis 28; MT. 40—41; Dāṭhāv. 1. 23—36; Daḷ. Pūj. 4—6; PThv. 14—16; SThv. 17—29; Dhv. 1, 12—21; Nik. S. 2, 5—20; Sās. 2, 16—27.

I. 6—14. Gotama erlangt die Buddhawürde.

JNk. 68—77; MBv. 28—34; MT. 41, 25—42, 11; Dāṭhāv. 1, 37—60; Daḷ. Pūj. 6—7; PThv. 16; SThv. 29—58; Dhv. 1, 21—2, 10; Nik. S. 2, 20—28; Sās. 2, 27—3, 4.

I. 15—28. Er schaut im Geiste die künftigen Schicksale Ceylons und der Kirche.

MT. 42, 16—43, 23.

I. 29—44. Erste Lehrtätigkeit des Buddha.

JNk. 77ff.; MBv. 34ff.; MT. 43, 24—44, 34; Dāṭhāv. 1, 61—62; Daḷ. Pūj. 8 PThv. 16—17; SThv. (58—66), 66—69; Dhv. 2, 10—32; Nik. S. 2, 28—29.

Mahāvamsa.

I. 1—4. Prooemium.

5—10. Liste der früheren Buddhas, aus deren Mund der Bodhisatta die Weissagung seiner künftigen Buddhaschaft empfing.

I. 11—13. Gotama erlangt die Buddhawürde.

I. 14—18. Erste Lehrtätigkeit des Buddha.

Dipavamsa.

I. 45—81. Erster Besuch in Laṅkā; Verpflanzung der Yakhas nach Giridīpa.

Smp. 332, 26—30; MBv. 130—131; MT. 44, 35—51, 15; PThv. 47, 1—13; SThv. 134, 2—24; Dāṭhāv. 2, 1—6; Daḷ. Pūj. 8—9; Dhv. 2, 32—3, 16; Rājaraṭn. 4, 23—5, 10; Sās. 15, 27—30.

MBv. 131, 14—17; MT. 51, 15—37; PThv. 47, 13—24; SThv. 134, 24—135, 1; Dāṭhāv. 2, 7—10; Daḷ. Pūj. 9, 11 bis 25; Dhv. 3, 16—31; Rājāv. 29, 26—32.

PThv. 47, 25—35; SThv. 135, 1—14; Dāṭhāv. 2, 50—51; Dhv. 3, 31—4, 7; Rājāv. 29, 32—30, 10.

II. 1—51. Krieg der Nāgafürsten Mahodara und Cūḷodara. Buddha besucht Laṅkā zum zweitenmal und legt den Streit bei. Huldigung des Nāgafürsten Maṇiakkhika.

Smp. 332, 30—32; MBv. 131—132; Dāṭhāv. 2, 11—18; Daḷ. Pūj. 9—10; Dhv. 4, 9—36; Sās. 16, 1—2.

II. 52—69. Dritter Besuch des Buddha in Laṅkā bei Maṇiakkhika. B. weiht die Stätte, wo künftig der Bodhibaum zu stehen kommen soll.

Smp. 332, 32—333, 3; MBv. 132; Dāṭhāv. 2, 19—28; Daḷ. Pūj. 10, 2—11, 3; Dhv. 4—9 (vgl. oben 31); Sās. 16, 2—7.

Fortsetzung der Lebensgeschichte Buddhas: JNk. 81—94; MBv. 38—58.

Buddhas Nirvana: MBv. 82—85; PThv. 17—19; SThv. 69—71; Dāṭhāv. 2, 29—37; Daḷ. Pūj. 11, 3—30; Dhv. 9—10; Nik. S. 2, 29—3, 1.

Ereignisse unmittelbar nach dem Nirvana, Streit um die Reliquien und Verteilung derselben: Smp. 283; MBv. 85; MT. 92, 25 ff.; PThv. 19—22, 22, 4—26; SThv. 71—77, 77, 17—85; Dāṭhāv. 2, 38—57; Daḷ. Pūj. 12—13; Nik. S. 3, 1—9; Rājaraṭn. 6, 27—7, 6.

III. 1—9. Könige von Mahāsammata bis Accimā.

MT. 79—80; Rājāv. 5—7, 14.

III. 10—13. Erläuterung der verschiedenen Zahlbezeichnungen.

Mahāvamsa.

I. 19—30. Erster Besuch in Laṅkā, Verpflanzung der Yakhas nach Giridīpa.

I. 31—36. Buddha predigt den Devas und läßt die Haarreliquie zurück, über der Sumana die Mahiyāṅgānatope errichtet.

37—43. Weitere Geschichte der Tope bis auf Duṭṭhagāmani.

I. 44—70. Krieg der Nāgafürsten Mahodara und Cūḷodara. Buddha besucht Laṅkā zum zweitenmal und legt den Streit bei. Huldigung des Nāgafürsten Maṇiakkhika.

I. 71—83. Dritter Besuch des Buddha in Laṅkā bei Maṇiakkhika. B. weiht die künftigen heiligen Plätze Ceylons.

II. 1—6. Könige von Mahāsammata bis Accimā.

Dipavaṃsa.

III. 14—34a. Könige von Accimā bis Makhādeva mit Nennung des letzten Fürsten jeder Dynastie, sowie der Residenzstadt.

MT. 81—83, 7; Rājāv. 7, 14 ff.

III. 34b—41b. Könige von Makhādeva bis Okkāka.

MT. 83, 7—84, 7; Rājāv. 7, 18—8, 7.

Gründung der Sakyadynastie MT. 84, 8—85; Rājāv. 8, 7—12, 23.

III. 41b—44a. Von Okkāka-mukha bis Jayasena.

III. 44b—47. Sihahanu und seine Familie, aus der Buddha hervorgeht.

MT. 86, 87; Rājāv. 12, 23—28.

III. 48—50. Rückblick.

III. 51—61. Suddhodana und Bhātiya; Bimbisāra und Ajātasattu und ihr Verhältnis zum Buddha.

IV. 1—26. Fünfhundert aus-erlesene Mönche halten unter Kassapas Leitung das erste Konzil ab. Der Kanon wird festgestellt unter Mitwirkung von Upālī und Ānanda.

CV. XI; D. 5, 1—15; Smp. 283—291; MBv. 85—96; Nik. S. 3, 10—4, 17; Rājaratn. 7, 6—21; Sās. 3, 19—5, 25.

Ajātasattu errichtet das *Dhātunidhāna*: PThv. 26, 26—28, 12; SThv. 85, 34—88, 21. Vgl. M. 31, 17 ff.; MT. 408 und 411.

IV. 27—46. Upālī wird von Buddha als Kirchenoberhaupt anerkannt, ihm folgt Dāsaka, diesem Soṇaka.

ācariyaparamparā: Smp. 291—293; 313, 5—314, 16; vgl. 341—343; Nik. S. 10—11; Rājaratn. 15, 28—34; Sās. 19, 28—20, 5.

Mahāvamsa.

II. 7—9. Dynastien bis Makhādeva; nur Angabe der Zahl der Fürsten jeder Dynastie.

II. 10—11. Könige von Makhādeva bis Okkāka.

II. 12—15a. Von Okkāka-mukha bis Jayasena.

II. 15b—24. Sihahanu und die Familie des Buddha.

II. 25—32. Bimbisāra und Ajātasattu und ihr Verhältnis zum Buddha.

MT. 88—89.

III. 1—42. Auf Anregung von Mahākassapa halten fünfhundert Mönche in der Sattapaṇṇi-Höhle bei Rājagaha unter Ajātasattus Schutz das erste Konzil ab, auf dem, hauptsächlich durch die Mithilfe der Theras Upālī und Ānanda der Kanon festgestellt wird.

D. 5, 69—107; M. 5, 107—121; Sās. 13, 6—8; 20, 26—21, 1.

Dīpaṃsa.

Smp. 321, 3—14; MBv. 96, 1—6; Nik. S. 4, 17—21; Rājaraṭṇ. 7, 22—26; Gesch. d. Susunnāga: MT. 100—101.

IV. 47—53. Die Vajji-Mönche zu Vesālī proklamieren die *dasa vatthūni*. Es versammeln sich in Vesālī siebenhundert Mönche zum zweiten Konzil und erklären ihre Zugehörigkeit zur alten Lehre.

CV. XII; D. 5, 16—38; Smp. 293—294; MBv. 96—98; Nik. S. 4, 21—6, 12 (Episode von Kālāsoka's Traum 5, 13—32); Rājaraṭṇ. 7—8; Sās. 5, 27—7, 21.

V. 1—15. Zweiter Bericht vom 1. Konzil.

V. 16—38. Zweiter Bericht vom 2. Konzil. Die Vajji-Mönche nehmen auf einem besonderen Konzil, der *mahāsaṅgīti*, einen abgeänderten Kanon an.

V. 39—54. Nach diesem ersten Schisma entsteht eine Reihe weiterer Sekten.

MBv. 96—97. Vgl. MBv. 109—110; Nik. S. 8, 7 ff., 8, 25—9 i. Z.; Sās. 14, 3—19; vgl. 24, 10—25, 4.

V. 55—59. Weissagung von Tissa Moggaliputta.

V. 60—68. T. M. erhält von Siggava die Priesterweihen.

Mahāvamsa.

IV. 1—8. Auf Ajātasattu folgen Udayabhadda, Anuruddha, Muṇḍa, Nāgadāsa. Durch Revolution gewinnt Susunnāga den Thron; sein Sohn ist Kālāsoka.

IV. 9—65. Die Vajji-Mönche zu Vesālī proklamieren die *dasa vatthūni*. Der Thera Yasa tritt ihnen zuerst entgegen. Er und andere hervorragende Mönche legen die Streitfragen dem Revata vor, der die *d. v.* für Irrlehren erklärt und die Abgesandten der Vajji zurückweist. Diese verleumden ihre Gegner bei Kālāsoka, der jedoch durch einen Traum belehrt wird. Die orthodoxen Mönche widerlegen die *d. v.* in Vesālī und halten dort unter Revatas Vorsitz das zweite Konzil ab.

Sās. 13, 24—14, 3.

V. 1—13 Nach der Abtrennung des Mahāsaṅgha vom Theravāda entsteht eine Reihe weiterer Sekten.

Vgl. M. 5, 98—105.

Dipavamsa.

V. 69—107. Aufzählung der Kirchenhäupter von Upāli bis T. M. und Feststellung ihrer Lebenszeit. Nachfolger des T. M. ist Mahinda.

MBv. 98 (Namen der Söhne des Asoka und der Nanda); Nik. S. 6, 29—7, 3; Rājaratn. 8, 10 ff.

Gesch. der Nanda. MT. 117, 17 ff.

Gesch. der Moriya: MT. 119, 8 ff., des Candagutta: 121, 22 ff.; 124, 33 ff., des Bindusāra MT. 124, 3 ff. Zur Gesch. des Asoka: MT. 125, 35 ff. Sein Regierungsantritt Smp. 299, 17 ff.; MBv. 98—100; MT. 127, 30 ff.; PThv. 28, 17 ff.; SThv. 88, 26 ff.; Nik. S. 7, 3 ff.; Rājaratn. 8, 16 ff.

VI. 1—14. Piyadassana (Asoka) wird König; sein Regierungsantritt ist von allerlei Wundererscheinungen begleitet.

Smp. 299, 17—300, 13; MBv. 100, 8—18; PThv. 28, 22—29, 6; SThv. 88, 35—89.

VI. 24—56. Asoka, anfänglich Anhänger der Brāhmanen, wird durch Nigrodha zur Buddhalehre bekehrt.

Smp. 300, 32—301, 19; 302, 5—21; MBv. 100, 14—21; 100, 27—101, 10; PThv. 29, 23—37; 30, 23—37; SThv. 91, 32—92, 8; 93, 17—32.

Smp. 301, 19—302, 5; MBv. 100, 22 bis 27; PThv. 30, 5—37; SThv. 92, 33—93, 17.

Smp. 302, 21—24; PThv. 30, 37—38; SThv. 93, 35—36; Pūjāv. 2, 26—3, 12; Rājāv. 19, 13—20.

Mahāvamsa.

Vgl. D. 4, 27—46; M. 5, 122—132; Sās. 13, 7—9; 21, 1—4.

V. 14—21a. Auf Kulāsoka folgen dessen zehn Söhne, hierauf die neun Nanda, von denen Dhanananda der letzte ist. Er wird getötet von Canakka, der den Candagutta aus dem Moriya-Geschlecht auf den Thron erhebt. Ihm folgt Bindusāra, diesem Asoka nach Ermordung seiner Brüder.

V. 21b—35. Der Regierungsantritt des Asoka ist von allerlei Wundererscheinungen begleitet.

V. 36—42. Asoka, anfänglich Anhänger der Brāhmanen, erblickt den Nigrodha.

V. 43—50a. Nigrodha ist der Sohn des Sumana, Bruders des Asoka. Nach der Ermordung des Vaters von der Mutter in einem Candāladorfe geboren und erzogen, erhält er von dem Thera Mahāvaruṇa die Weihen.

V. 50b—63. In einer früheren Existenz waren Asoka, Nigrodha und Devānampiyatissa Brüder, die vom Honighandel lebten.

Dīpaṃsa.

VI. 57—99. Asoka erzeigt der Buddhagemeinde Verehrung durch reiche Spenden und Erbauung vieler Klöster.

Smp. 302, 24—303, 34; 303, 34—304, 13; MBv. 101, 11—19; 101, 28—102, 6; PThv. 31, 1—17; 31, 17—25; 31, 25—32, 3; SThv. 93, 36—95, 4; 85, 5—19; 95, 20—96, 3; Nik. S. 7, 9—13; Rājaratn. 8, 29—34; Rājāv. 19, 20—21; Sās. 8, 1—6.

Smp. 300, 12—31; MBv. 101; PThv. 29, 6—24; SThv. 89, 30—91, 31.

Smp. 294, 32—296, 12; MBv. 103—104. Vgl. D. 5, 55—59.

Smp. 296, 13—299, 16; MBv. 104—105.

Smp. 307, 32—308, 32; MBv. 106, 15—27.

VII. 1—31. In einer großen Versammlung von Mönchen im Asokārāma erblickt Asoka vermöge des von den Theras verrichteten *lokavivarāṇa* - Wunder's sämtliche von ihm erbauten Klöster. Sein Sohn Mahinda und seine Tochter Saṅghamittā treten in den Orden ein.

Mahāvamsa

V. 64—88. Asoka läßt den Nigrodha zu sich rufen und wird von ihm bekehrt. Er gibt der Buddhagemeinde reichliche Spende und erbaut für sie viele Klöster.

V. 89—97. Legende von dem Nāgakönig Mahākāla, der dem Asoka ein Buddhabildnis fertigt.

V. 98—106. Weissagung der Theras des zweiten Konzils von Moggaliputta Tissa als dem Oberhaupt des folgenden Konzils.

V. 107—121. Geschichte des Dāsaka, des Schülers des Upālī, und des Soṇaka, Schülers des Dāsaka.

V. 122—132. Geschichte des Siggava und Caṇḍavajji, Schüler des Soṇaka, der künftigen Lehrer des Moggaliputta Tissa.

V. 133—155 a. Die Jugendzeit des Moggaliputta Tissa und seine Bekehrung durch Siggava.

V. 155 b—174 a. Asokas jüngerer Bruder Tissa tritt in den Mönchsorden ein.

V. 174 b—213 a. Gelegentlich eines Festes, das im Asokārāma nach Vollendung der vom König erbauten Klöster gefeiert wird, und bei dem die Theras das Wunder des *lokavivarāṇa* verrichten, treten die Kinder des Asoka, Mahinda und Saṅghamittā, in den Orden ein.

Dipavaṃsa.

Smp. 364, 13—306, 18; MBv. 102, 6—28; PThv. 32, 3—7; 33, 21—34, 10; SThv. 96, 3—6; 97, 36—98, 29; Nik. S. 7, 13—22; vgl. Rājaratn. 8, 32; Rājāv. 19, 22—23. — Asoka findet die Reliquien des *Dhātunidhāna* PThv. 32, 8—33, 20; SThv. 96, 6—97, 35.

VII. 32. Tod des Tissa und Sumitta.

Smp. 306, 18—27.

VII. 34—43. Die Buddhalehre steht in Blüte. Da aber Irrlehren auftauchen, hält Moggaliputta das dritte Konzil ab.

VII. 44—59. Zweiter Bericht über das 3. Konzil. Gewalttat eines Ministers des Asoka.

Eindringen der Ketzerei: Smp. 306, 35—307, 18; MBv. 103, 5—16; Nik. S. 7, 23—32; Rājaratn. 9, 7—16. — Asokas Gewissensbisse und Berufung des Moggaliputta: Smp. 309, 4—312, 28 (Asokas Traum 310, 12—18; Vortrag des Tittirijāt. 311—312); MBv. 107, 3—110, 18; Nik. S. 7, 32—8, 13. — 3. Konzil: Smp. 312, 28—313, 3; MBv. 110, 19—111, 6; Nik. S. 8, 13—24; Rājaratn. 9, 16—25; Sās. 8, 13—9, 27.

VIII. 1—13. Auf diesem Konzil werden verschiedene Theras abgeordnet, die Buddhalehre in fremden Ländern zu predigen. Nach Laṅkā geht Mahinda.

IX. 1—5. Geschichte von der Ehe der Vaṅga-Prinzessin mit dem Löwen. Ihre Kinder sind Sivali und Siḥabahu. Dieser gründet Siḥapura.

Pūjāv. 1, 1—6; Rājaratn. 1, 12—23; Rājāv. 12, 29—14, 1. Könige Ceylons von Vijaya bis Muṭasiva Smp. 320, 19—321, 2; MBv. 111—113; Nik. S. 9, 32—10, 1; Rājaratn. 9, 26—31.

Mahāvaṃsa.

V. 213 b—230a. Geschichte der Theras Tissa und Sumitta.

V. 230 b—282. Ketzerische Mönche drängen sich in den Orden ein, die rechtgläubigen Mönche an der Ausübung ihrer Pflichten hindernd. Ein Minister des Königs Asoka, der die Mönche dazu ermahnen soll, läßt sich zu einer Gewalttat hinreißen. Asoka wird von der Furcht gepeinigt, daß ein Teil der Schuld ihn treffe. Er beruft den Thera Moggaliputta, der den König beruhigt und im 17. Regierungsjahre des Asoka zu Paṭaliputta das dritte Konzil abhält.

Vgl. M. 12, 1—8. S. dort die weiteren Nachweise.

VI. 1—38. Eine Vaṅga-Prinzessin lebt in der Wildnis mit einem Löwen zusammen. Sie gebiert ihm den Siḥabahu und die Sivali. Mutter und Kinder fliehen aus der Wildnis. Der Löwe sucht die Entronnenen und wird von Siḥabahu getötet. Siḥabahu heiratet seine Schwester und gründet die Stadt Siḥapura.

Dipavaṃsa.

IX. 6—30. Vijaya, des Sihabāhu Sohn, muß die Heimat verlassen und landet mit 700 Gefährten in Laṅkā.

Vgl. D. 9, 33—25; Dal. Pūj. 11, 8—25; Rājaratn. 2, 24 ff.; 5, 19 ff.

Gesch. des Vijaya: Pūjāv. 1, 6—11; Rājaratn. 3, 2 ff.; 3, 20 ff.; 5, 23 ff.; Rājāv. 14, 4—16, 28.

IX. 31—38. Städtegründungen auf Ceylon.

IX. 39—41. Chronologie der Ereignisse.

Rājāv. 16, 28—17, 5.

IX. 42—44. Vijaya schickt Boten nach Sihapura an Sumitta, ihm die Nachfolge in Laṅkā anzubieten.

Upatissa: Pūjāv. 1, 11 ff.; Rājaratn. 5 vorl. Z.; Rājāv. 17, 5—13 (32 J.).

X. 1—9. Fragmentarischer Bericht über Paṇḍuvāsa und Kaccānā, über Abhaya und Citta, sowie über Gāmani, den Gatten der Citta.

Mahāvamsa.

VI. 39—46. Vijaya, des Sihabāhu Sohn, muß die Heimat verlassen und landet mit 700 Gefährten in Laṅkā.

VII. 1—9. Vor dem Tode hat Buddha die Obhut über Laṅkā dem Gott Sakka anvertraut. Auf Sakkas Geheiß nimmt Viṣṇu den Vijaya in seinen Schutz.

VII. 10—38 a. Vijaya (38 J.) bezwingt die Zauberin Kuveṇi, macht sie zu seinem Weibe und überwältigt mit ihrer Hilfe die in Laṅkā hausenden Yakkhas.

VII. 38 b — 47. Städtegründungen auf Ceylon.

VII. 48—73. Vijaya wirbt um die Tochter des Königs von Madhura und erhält sie zur Frau. Auch seinen Gefährten verschafft er Frauen aus Madhura. Kuveṇi wird verstoßen und von den Yakkhas erschlagen.

VIII. 1—17. Vijaya schickt Boten nach Sihapura an Sumitta, ihm die Nachfolge in Laṅkā anzubieten. An seiner Stelle kommt sein Sohn Paṇḍuvāsadeva. Inzwischen ist Vijaya gestorben, und die Regierung führte Upatissa (1 J.).

VIII. 18—27. Paṇḍuvāsadeva (30 J.) heiratet die Sakya-prinzessin Bhaddakaccānā, die aus Indien herüberkommt.

Dīpavaṃsa.

Pūjāv. 1, 13—2, 10; Rājaratn. 5 l. Z.; Rājāv. 17, 13—19, 2. Pūjāv. gibt dem Abhaya 20 J., Rājāv. 22; Rājaratn. erwähnt ihn gar nicht (nach Paṇḍuvasdev Interregnum von 17 Jahren, dann folgt Gaṇatissa). Rājāv. 18, 1 ff.: König Paṇḍuvasdev liegt in schwerer Bewußtlosigkeit. Ihn zu heilen, beschließen die Götter, den Malakönig nach Ceylon zu führen. Rāhu, in Gestalt eines Ebers, lockt ihn auf der Jagd in die Nähe des kranken Fürsten, dem er die Gesundheit herstellt.

XI. 1—4. Regierung des Paṇḍukābhaya. Sie dauert 70 Jahre. Zwischen Abhaya und P. ist ein Interregnum von 17 Jahren.

Paṇḍukābhaya: Pūjāv. 2, 10—17: P. heiratet die Tochter seines Oheims Harikaṇḍa, legt den Bayā-Teich in Anurādhapura an (70 J.). — Rājaratn. 6, 6—9: baut Anurādhapura, bestimmt die Flurgrenzen in Laṅkā, legt den Abā-Teich an (77 J.). — Rājāv. 19, 3—8: heiratet die Tochter seines Oheims Harikaṇḍa, legt den Tisā-Teich und andere Werke an (20 Jahre); ihm folgt Gaṇatissa (40 J.). Vgl. MBv. 112, 19. Die Rājāv. nimmt noch einen Paṇḍukābhaya II. an, den sie 70 Jahre regieren läßt.

Mahāvamsa.

IX. 1—5. Bhaddakaccānā gebiert einen Sohn Abhaya und eine Tochter Citta. Von dieser wird geweissagt, daß ihr Sohn seine Oeime töten und die Regierung an sich bringen werde.

IX. 6—12. Die Brüder der Kaccānā kommen aus Indien nach Ceylon und gründen hier Städte.

IX. 13—28. Citta, die in einem wohl verwahrten Gemach behütet wird, knüpft trotzdem ein Liebesverhältnis mit dem Sakyaprinzen Dīghagāmani an und gebiert ihm einen Sohn, den Paṇḍukābhaya. Um ihn zu retten, vertauscht sie den Knaben mit der gleichzeitig geborenen Tochter einer Sklavin. Paṇḍuvasadeva stirbt; ihm folgt Abhaya (20 J.)

X. 1—26a. Paṇḍukābhaya, auf dem Lande von einem Hirten erzogen, entgeht den Nachstellungen seiner Oeime.

X. 26b—39. Er rüstet zum Kampfe. Unterwegs trifft er mit Suvaṇṇapālī, der Tochter eines seiner Oeime zusammen und macht sie zu seinem Weibe.

X. 40—63. Der Kampf beginnt. P. bezwingt die Zauberin Cetiya, die ihm in Stutengestalt als Streitroß dient.

X. 64—104. P. erringt den Sieg und übernimmt die Regierung in Anurādhapura, das er vergrößert und verschönert. Er regiert 70 Jahre. Zwischen Abhaya und P.

Dipavamsa.

XI. 5—7. Auf Pakuṇḍa folgt Muṭasīva (60 J.), er hat zehn Söhne und zwei Töchter.

Muṭasīva: Pūjāv. 2, 17—19; Rūjaratn. 6, 9—11; Rājāv. 19, 8—9.

XI. 8—13. Chronologische Übersicht von Vijaya bis Muṭasīva.

XI. 14—31. Devānaṃpiyatissa wird König. Allerlei Kostbarkeiten kommen bei seinem Regierungsantritt zum Vorschein, die er durch Ariṭṭha an König Asoka sendet, mit dem er, ohne daß die beiden sich gesehen, in Freundschaft lebt.

Smp. 321, 34—322, 19; PThv. 35, 34—36, 10; SThv. 100, 33—101, 12; Pūjāv. 2, 20—24; 3, 16—4, 2.

XI. 32—40. Asoka schickt Gegengeschenke und empfiehlt dem D. die Annahme der Buddha- lehre. Nach Rückkehr der Gesandten findet ein zweite Krönung des D. statt.

XII. 1—7. Zweiter Bericht über Asokas Geschenke und Bot- schaft.

Smp. 322, 19—323, 8; 323, 9—11; PThv. 36, 10—17; SThv. 101, 12—17; Pūjāv. 4, 2—8. — Beschreibung des *rājābhiseka* MT. 213, 15 ff.

D. 8, 1—13; Smp. 314, 17—318, 25; MBv. 113—115; PThv. 34, 11—25; SThv. 98, 29—99, 8; Pūjāv. 4, 18—7, 16; Sās. 10, 10—13, 5.

Smp. 315, 1—316, 18; MBv. 113, 24—114, 11; Pūjāv. 4 l. Z. — 5, 30.

Mahāvamsa.

war ein Interregnum von 17 Jahren.

XI. 1—5. Muṭasīva (60 J.) legt den Mahameghagarten an. Er hat zehn Söhne und zwei Töchter.

XI. 6—26. Devānampiyatissa (40 J.) wird König. Allerhand Kostbarkeiten kommen bei seinem Regierungsantritt zum Vorschein, die er durch Ariṭṭha an König Asoka sendet, mit dem er, ohne daß die beiden sich gesehen, in Freundschaft lebt.

XI. 27—41. Asoka schickt D.'s Boten mit Gegengeschenken zurück und empfiehlt die Annahme der Buddhalehre. Nach Rückkehr der Gesandten findet eine zweite Krönung des D. statt.

XII. 1—8. Nach Beendigung des 3. Konzils werden Glaubensboten in die fremden Länder geschickt. Mahinda ist für Ceylon ausersehen.

XII. 9—28. Majjhantika be- kehrt den Nagakönig Aravala in Kasmīra und Gandhāra.

Dipavaṃsa.

Smp. 316, 19—317, 27; MBv. 114, 12—115, 11; Pūjāv. 5, 30—6, 29.

Smp. 317, 28—318, 25; MBv. 115, 12—29; Pūjāv. 6, 29—7, 16.

XII. 8—34. Die Theras bestimmen Mahinda, nach Laṅkā zu gehen. Dieser geht in Begleitung der vier Mönche Itthiya, Uttiya, Bhaddasāla und Sambala und des Novizen Sumana zunächst nach Vedissagiri, wo er seine Mutter im Glauben unterweist. Auf Sakkas Geheiß bricht er dann nach Ceylon auf.

Smp. 318, 26—319, 29; MBv. 115 l. Z. — 116, 16; PThv. 34, 25—35, 8; SThv. 99, 8—37; Pūjāv. 7, 17ff.; Rājaraṭṭh. 10, 4ff.; Rājāv. 19, 22ff.

XII. 35—44. Durch die Luft fliegend gelangt Mahinda mit seinen Gefährten nach Ceylon und läßt sich auf dem Missakaberge nieder.

Smp. 319, 30—320, 18; MBv. 116, 16—117, 8; PThv. 35, 8—16; SThv. 99, 37—100, 12; Sās. 16, 8—17, 6.

XII. 45—61. Devānampiyatissa, der eben auf der Jagd sich befindet, trifft mit Mahinda zusammen und hört seine Predigt.

Smp. 321, 15—36; 323, 11—324, 12; MBv. 117—119; PThv. 35, 16—33; 36, 18—28; SThv. 100, 12—32; 101, 17—29; Pūjāv. 8, 1—9, 17; 9, 17—10, 2; Sās. 17, 7—19, 25.

XII. 62—63. Am Abend kehrt der König in die Stadt zurück; Mahinda erteilt dem Bhaṇḍuka die Weißen.

Smp. 324, 12—325, 6; MBv. 119, 11—120, 7; PThv. 36, 29—37, 3; SThv. 101, 29—102, 3; Pūjāv. 10, 2—33.

Mahāvaṃsa.

XII. 29—43. Erfolge der anderen Sendboten.

XII. 44—54. Uttara und Soṇa bezwingen die Teufelin im Goldlande.

XIII. 1—14. Mahinda erwägt, daß die Zeit nach Laṅkā zu gehen noch nicht gekommen sei. Begleitet von vier Mönchen und von dem Novizen Sumana begibt er sich zunächst nach Vedissagiri. Hier wohnt seine Mutter, welche Asoka, als er noch Unterkönig in Ujjeni war, geheiratet hatte.

XIII. 15—20. Auf Sakkas Geheiß bricht Mahinda auf, erreicht durch die Luft fliegend Ceylon und läßt sich auf dem Missakaberge nieder.

XIV. 1—23. Devānampiyatissa, der eben auf der Jagd ist, trifft mit Mahinda zusammen, wird von ihm durch Rätselfragen geprüft und hört seine Predigt.

XIV. 24—41. Am Abend kehrt der König in die Stadt zurück; Mahinda erteilt dem Bhaṇḍuka die Weißen. Sumana ruft die Predigtstunde aus, daß man es auf der ganzen Insel vernimmt.

Dipavaṃsa.

XII. 64—86. Am folgenden Morgen wird Mahinda mit seinen Gefährten feierlich in der Hauptstadt empfangen und hält die erste Predigt in Gegenwart der Königin Anulā.

Smp. 325, 7—326, 8; MBv. 120, 7—122, 17; PThv. 37, 3—19; SThv. 102, 3—26; Pujāv. 10, 33—11, 14.

XIII. 1—25. Mahinda predigt dem Volke in der Elefantenhalle und im Mahanandana-Haine. Die Nacht verbringt er im Meghapark.

Smp. 326, 8—19, 19—36; MBv. 122, 17—30; 123, 1—23; PThv. 37, 19—32, 32—36; SThv. 102, 26—103, 1; Pujāv. 11, 14—22.

XIII. 26—37. Am Morgen sucht der König die Theras auf und macht den Meghavana der Mönchsgemeinde zum Geschenk.

Smp. 326, 36—327, 11; MBv. 123, 23—124, 12; Thv. 37, 36—38, 5; SThv. 103, 1—12; Pujāv. 11, 22—25. Vgl. Smp. 333, 19—28; PThv. 41, 12—21; SThv. 107, 34—108, 19.

XIII. 38—64. Mahinda weiht die Plätze, wo die einzelnen Klostergebäude zu stehen kommen sollen. Erdbeben begleitet die Handlung.

Smp. 340, 32—341, 15; MBv. 124—125 l. Z.; PThv. 43, 24—31; SThv. 111, 7—18; Pujāv. 11, 25—32.

XIV. 1—7. Die Stelle wird bezeichnet, wo der Große Thūpa künftig erbaut werden soll.

Smp. 341, 15—23; MBv. 125 l. Z. — 126, 7; PThv. 43, 31—36; SThv. 111, 18—27; Pujāv. 11, 32—12, 2.

Mahāvamsa.

Götter und Halbgötter erscheinen, die Predigt zu hören.

XIV. 42—58. Am folgenden Morgen wird Mahinda mit seinen Gefährten feierlich in der Hauptstadt empfangen und hält die erste Predigt in Gegenwart der Königin Anulā.

XIV. 59—65. Mahinda hält seine zweite Predigt vor versammeltem Volke in der Elefantenhalle.

XV. 1—13. Nachdem Mahinda noch im Nandanahaine gepredigt, verbringt er die Nacht im Mahāmeghaparke.

XV. 14—26. Am Morgen sucht der König in Anulās Begleitung die Theras auf und widmet den Mahameghavana der Gemeinde.

XV. 27—50. Mahinda weiht die Plätze, wo die einzelnen Klostergebäude zu stehen kommen sollen. Erdbeben begleitet die Handlung.

XV. 51—55a. Die Stelle wird bezeichnet, wo der Große Thūpa errichtet werden soll.

Dipavamsa.

Smp. 330, 17—331, 21; MBv. 126, 8—130, 23. — D. 15, 34—73.

Smp. 341, 23—30; MBv. 132, 23—133, 11; PThv. 43, 36—44, 4; SThv. 111, 27—34.

XIV. 8—19. Zweimaliger Bettelgang des Mahinda und Predigt in der Stadt.

Smp. 327, 11—15.

XIV. 20—40. Die Grenzen des Tissarāma werden von dem Könige und den Theras in feierlicher Weise festgesetzt.

MBv. 133—138.

XIV. 41—54. Wiederholter Bettelgang und Predigt in der Stadt.

Smp. 327, 15—17.

Kurzer Überblick über die Begebenheiten des 3. bis 7. Tages: PThv. 38, 5—8; SThv. 103, 12—17; Pūjāv. 12, 2—14.

XIV. 55—80. Mahinda kehrt mit seinen Gefährten zum Misakaberge zurück. Der König folgt ihnen und hört ihren Entschluß, dort die Regenzeit zu verbringen. Der Berg wird zum Kloster geweiht. Mahariṭṭha und viele Edelleute treten in den Orden ein.

Mahāvamsa.

XV. 55 b—165. Bei dieser Gelegenheit erzählt Mahinda dem Könige die Legende von den vier letzten Buddhas, die alle an dieser Stätte geweiht und sie dadurch geheiligt hätten.

XV. 166—173. Der König will selbst den Thūpa errichten, Mahinda aber verkündet, daß dies einem seiner Nachkommen, dem Duṭṭhagāmani, vorbehalten sei.

XV. 174—187. Mahinda nimmt das Tissarāma an und predigt in der Stadt, ebenso am dritten und vierten Tag.

XV. 188—213. Die Grenzen des Tissarāma werden von dem Könige und den Theras in feierlicher Weise festgesetzt.

XV. 214—219. Predigten des Mahinda am fünften, sechsten und siebenten Tage.

XV. 220—231. Umnennung des Mahānandanaparkes, Errichtung verschiedener Gebäude für die Mönche und Gründung von Klöstern.

XVI. 1—17. Die Mönche kehren zum Cetiyaberge zurück. Der König folgt ihnen und hört ihren Entschluß, dort die Regenzeit zu verbringen. Sein Minister Mahariṭṭha tritt in den Orden ein. Der Berg wird zum Kloster geweiht.

Dīpavaṃsa.

Smp. 327, 18—328, 6; MBv. 138—139; PThv. 38, 8—21; SThv. 103, 17—34; Pūjāv. 12, 15—16.

XV. 1—33. In Mahindas Auftrag holt Sumana beim Könige Asoka Reliquien des Buddha, dann beim Gotte Sakka das rechte Schlüsselbein des Meisters. Wunder bestätigen die Echtheit der Reliquien, die in einem Thūpa beigegasetzt werden. •

Smp. 328, 7—330, 16; 331, 30—332, 25; 333, 3—18; MBv. 139—144; PThv. 38, 21—41, 10; SThv. 103, 34—107, 31; Pūjāv. 12, 16—22; Rājāratn. 10, 22—11, 10; Rājāv. 19, 27—31. — Die fünf *adhiṭṭhāna* (M. 17, 46 ff.): Smp. 335, 3—17; MBv. 147, 7—24.

XV. 34—73. Geschichte der letzten vier Buddhas und ihrer Wundertaten auf Ceylon.

XV. 74—95. Anulā wünscht in den Nonnenorden einzutreten. Ariṭṭha wird nach Pāṭaliputta geschickt, die Saṅghamittā zur Reise nach Ceylon zu bewegen, damit sie Anulā die Weihen erteile. Saṅghamittā willigt ein.

Smp. 333, 19—335, 2; MBv. 144—147; PThv. 41, 11—42, 2; SThv. 107, 34—109, 3; Pūjāv. 12, 22—25; Rājāratn. 10, 20—22; Rājāv. 19, 31—20, 4 (einige Abweichungen!).

Smp. 335, 18—337, 31; MBv. 147—153; PThv. 42, 2—17; SThv. 109, 3—28.

XVI. 1—7. Saṅghamittā nimmt einen Zweig des Bodhibaumes

Mahāvamsa.

XVII. 1—64. Sumana holt in Mahindas Auftrag beim Könige Asoka Reliquien des Buddha, dann beim Gotte Sakka Buddhas rechtes Schlüsselbein. Wunder bezeugen die Echtheit der Reliquien. Sie werden während der Nacht vom Staatselefanten bewacht. Am folgenden Tage ereignen sich neue Wunder und viel Volk bekehrt sich zur Buddhalehre. Der König errichtet die Thūpārama-Tope über den Reliquien.

Vgl. M. 15, 56—165.

XVIII. 1—18. Mahariṭṭha wird nach Pāṭaliputta geschickt. Er soll einen Zweig des Bodhibaumes holen. Auch will er Saṅghamittā zur Reise nach Ceylon bestimmen, damit sie der Anulā, die Nonne werden will, die Weihen erteile.

XVIII. 19—67. Asoka pflanzt einen Zweig des Bodhibaumes, der sich auf wunderbare Weise selbst vom Stamme abtrennt, unter feierlichen Zeremonien in eine goldene Vase ein, um ihn nach Ceylon zu senden.

XIX. 1—15. Asoka gibt dem Bodhibaume und der Saṅgha-

Dipavamsa.

mit sich und wird von Asoka bis zur Meeresküste begleitet.

Smp. 337, 32—338, 19; MBv. 153—155; PThv. 42, 17—25; SThv. 109, 28—37.

XVI. 8—37. Das Schiff, auf das der Bodhibaum gebracht ist, kreuzt den Ozean. Die Nāgas bezeugen dem Baume ihre Verehrung. In Laṅkā wird er von Devānampiyatissa unter festlichem Gepränge eingeholt.

Smp. 338, 19—340, 2; MBv. 155—161, 163, 1 ff.; PThv. 42, 25—43, 18; SThv. 109, 37—110.

Smp. 340, 2—23; MBv. 161—162; Pūjāv. 12, 25—29.

XVI. 38—41. Anulā und Aritṭha empfangen die Weihen.

Smp. 340, 23—31; MBv. 167, 24—168, 3; PThv. 43, 20—24; SThv. 111, 1—6; Pūjāv. 12, 29—13, 1.

MBv. 168, 4—7.

XVII. 1—25. Zweiter Bericht über Laṅkā zur Zeit der letzten vier Buddhas.

XVII. 26—72. Kakusandhas Besuch in Ojadīpa.

XVII. 73—74. Die heiligen Bäume der letzten vier Buddhas.

XVII. 75—76. Die Kinder Muṭasivas.

XVII. 77—88. Rekapitulation

Mahāvamsa.

mitta feierliches Geleite bis zur Meeresküste.

XIX. 16—51. Das Schiff mit dem heiligen Baume kreuzt den Ozean. Nach einem Aufenthalt im Reiche der Nāgas, die ihm ihre Verehrung zollen, kommt der Baum in Laṅkā an. Devānampiyatissa führt ihn mit festlichem Gepränge nach Anurādhapura und pflanzt ihn hier ein, wobei sich verschiedene Wunder ereignen.

XIX. 52—63. Auf wunderbare Weise entstehen neue Schößlinge des heiligen Baumes und werden an verschiedenen Plätzen eingepflanzt.

XIX. 64—66. Anulā und Aritṭha empfangen die Weihen.

XIX. 67—83. Aufenthalt der Saṅghamitta und Gründungsgeschichte des Hatthalhakklosters.

Vgl. M. 15, 57—90; D. 15, 34—43.

Dīpaṃsa.	Mahāṃsa.
der Ereignisse zur Zeit der Bekehrung von Laṅkā.	XX. 1—6. Letzte Zeit des Königs Asoka.
XVII. 89—92. Verdienste des Devānampiyatissa.	XX. 7—28. Verdienste des Devānampiyatissa.
PThv. 44, 5—14; SThv. 112, 1—8; Pūjāv. 13, 1—19; 15, 18,—16, 1; Rājaratn. 11, 10—15; Rājāv. 20, 4—8.	
XVII. 93—109. Unter Uttiya (10 J.) stirbt Mahinda und wird feierlich bestattet.	XX. 29—58. Unter Uttiya (10 J.) stirbt Mahinda und wird feierlich bestattet. Tod der übrigen großen Theras und Therīs.
XVIII. 1—44. Liste berühmter Therīs.	
PThv. 44, 14—15 (10 J.); SThv. 112, 8—10 (10 J.); Nik. S. 10, 9—14 (Liste der Könige von Uttiya bis Valagamabā); Pūjāv. 14, 1—16 (Könige von Vijaya bis Mahāsena); 16, 1—2 (Uttiya 10 J.); Rājaratn. 11, 16—23; Rājāv. 20, 25—28 (Sūratissa 10 J., Upatissa 10 J.); 20, 30 (Uttiya).	
XVIII. 45—48. Regierung des Siva (10 J.), des Sūratissa (10 J.), der 500 Klöster erbaut, der beiden Daṃḍa Sena und Gutta (12 J.) und des Asela (10 J.).	XXI. 1—12. Mahāsiva regiert 10 Jahre, ebenso lange Sūratissa, der fünfhundert Klosterbauten aufführt. Ihm folgen die zwei Daṃḍa Sena und Guttika (22 J.), auf diese Asela (10 J.).
PThv. 44, 15—20; SThv. 112, 10—17; Pūjāv. 16, 2—8; Rājaratn. 11, 23—27; Rājāv. 20, 30—34 (2 Daṃḍas und Asel).	
XVIII. 49—52. Der Daṃḍa Eḷāra regiert 44 Jahre in Ge- rechtigkeit.	XXI. 13—34. Der Daṃḍa Eḷāra tötet den Asela. Er regiert 44 Jahre und legt Proben seiner außerordentlichen Gerechtigkeit bei verschiedenen Gelegenheiten ab.
PThv. 44, 20—23; SThv. 112, 17—19; Pūjāv. 16, 8—12; Rājaratn. 11, 27—28; Rājāv. 21, 1—10 (!).	

Mahāvaṃsa.¹⁾

Geschichte des Duṭṭhagāmaṇi

(D. 18, 53—54; 19, 1—9; 19, 23.)

XXII. 1—12. Der jüngere Bruder des Devānampiyatissa Mahānāga flüchtet vor den Nachstellungen der Königin nach Rohaṇa, wo er ein Reich gründet mit Mahāgāma als Residenz. Ihm folgen sein Sohn Yaṭṭhālatissa, sein Enkel Goṭṭhabhaya und sein Urenkel Kakavaṇṇatissa, der Gatte der Vihāradevī.

XXII. 13—24. Wunderbare Geschichte der Vihāradevī, der Tochter des Tissa von Kalyāṇī (S. 92 ff.). Verdienstliche Werke des Kakavaṇṇatissa.²⁾

XXII. 25—41. Vihāradevī bestimmt einen hervorragenden Mönch des Koṭipabbataklosters, der dem Tode nahe ist, in seiner nächsten Existenz als ihr Sohn wiedergeboren zu werden.

XXII. 42—72. Der Mönch stirbt und Vihāradevī wird schwanger. Seltsame Schwangerschaftsgelüste weisen auf die Geburt eines Sohnes von hervorragenden Eigenschaften hin. Sie gebiert einen Knaben, der den Namen Gāmaṇi Abhaya erhält. Am gleichen Tage wird der Elefant Kaṇḍula geboren, aufgefunden und dem Könige gebracht.

MT. 313, 15 ff. (Schwangerschaftsgelüste der Vihāradevī).

XXII. 73—85. Vihāradevī gebiert ihren zweiten Sohn Tissa. Beide Knaben werden zusammen erzogen zur Anhänglichkeit an die buddhistische Priesterschaft und zum Hasse gegen die Damiḷa.

Über die Dynastie von Rohaṇa s. PThv. 44, 25—45, 18; SThv. 112, 21—119, 10 (ausführlicher als PThv.); Dhv. 16—29 (1 vgl. S. 104); Puḷāv. 16, 12—25; Rājaraṭn. 11, 30—12, 23; Rājāv. 20, 9—24, 1. Z.

XXIII. 1—102. Geschichte der zehn Helden des Duṭṭhagāmaṇi.

PThv. 45, 18—23; ausführlich SThv. 119, 10—127, 29; Rājāv. 25, 1—27, 13 (spez. Gesch. des Nandimitta und Nirmala). — D. 18, 53. — Vgl. Saddhamālaṅkāra Kap. 14, 3—16, 2.

¹⁾ Im folgenden gebe ich nur eine Analyse des M. und teile die Parallelstellen aus dem D., dessen letztes Kapitel ja fast nur aneinander gereimte Einzelverse sind, bei den Literaturnachweisen mit.

²⁾ Im Nik. S. 10, 10 ff. werden die Rohaṇafürsten von Mahānāga bis Kāvāntissa einfach in die Königsliste zwischen Eḷāla und Duṭṭhagāmaṇi eingeschoben.

XXIV. 1—17. Gāmani wohnt in Mahāgāma, Tissa in Dīghavāpi. Gāmani will den Krieg mit den Daṃḍas beginnen, wird aber von seinem Vater daran verhindert. Er äußert sich höhnisch über den Vater und flieht vor dessen Zorn nach Malaya. Kaka-vaṇṇa stirbt. Tissa bemächtigt sich der Königin-Mutter sowie des Staatselefanten. Gāmani kommt, die Regierung zu ergreifen nach Mahāgāma.

PThv. 45, 23—37; SThv. 127, 29—128, 27; Rājāv. 27, 13—28, 8.

XXIV. 18—59. Es kommt zum Bruderkriege. Im ersten Treffen unterliegt Gāmani und muß fliehen. Er sammelt aber neue Streitkräfte und siegt in der zweiten Schlacht. Im Zweikampfe mit dem Bruder ergreift Tissa schimpfliche Flucht. Er rettet sich in ein Kloster, wo ihn die List der Mönche in Sicherheit bringt. Später führt der Presbyter des Klosters die Ausöhnung der Brüder herbei.

PThv. 45, 37—46, 31; SThv. 128, 27—132, 25; Rājāv. 28, 8—29, 25.

XXV. 1—51. Gāmani überschreitet die Gāṅgā und erobert eine Reihe von Vorwerken der Daṃḍa. Er erprobt den Mut seines Helden Nandimitta, indem er den Elefanten Kaṇḍa auf ihn losläßt. Dann rückt er vor Vijitapura und nimmt nach heißem Kampfe die Stadt mit Sturm. Gāmanis Helden und Kaṇḍa zeichnen sich durch Tapferkeit aus. Gāmani bezieht ein festes Lager beim Kāsaberge.

D. 18, 54. PThv. 46, 31—37; 48, 1—49, 26; SThv. 132, 25—134, 2 (ausführlicher als PThv.); 135, 16—139, 17; Pūjāv. 16, 25—17, 1; Rājaratn. 13, 13—17; Rājāv. 29, 25—33, 1.

XXV. 52—75. Eḷāra rückt mit seinem Heere an. Er wird in der Schlacht besiegt, nachdem Gāmanis Held Sūranimila den stärksten der Daṃḍa Dīghajantu getötet. Gāmani selbst tötet im Zweikampf den Eḷāra und bestattet ihn mit königlichen Ehren.

PThv. 49, 26—50, 24; SThv. 139, 17—141, 28; Pūjāv. 17, 1—5; Rājaratn. 13, 17—18; Rājāv. 33, 1—34, 14.

XXV. 76—100. Ein Neffe Dīghajantus, Bhaḷluka, ist zu Eḷāras Beistand aus Indien aufgebrochen und trifft am Tage seines Todes ein. Gāmani zieht ihm entgegen und siegt im Kampfe. Bhaḷluka fällt durch die Hand des Helden Phussadeva, den Gāmani reichlich belohnt.

PThv. 50, 24—51, 12; SThv. 141, 28—143, 5; Rājāv. 34, 15—35, 18.

XXV. 101—116. Gāmaṇi, der nun Anurādhapura und die Alleinherrschaft in Besitz hat, wird von Gewissensbissen gequält in Erinnerung an das Blutvergießen, das er veranlaßt hat. Theras kommen aus Piyaṅgu herbei, trösten ihn und weisen ihn auf seine Aufgabe hin, ein Schirmherr der Buddhalehre zu werden. Gāmaṇi erinnert sich eines Verstoßes, den er einmal gegen ein Gelübde begangen.

PThv. 51, 19—34; SThv. 143, 21—144, 24.

XXVL 1—5. Gāmaṇi lohnt seine Helden. Der Held Theraputtābhaya teilt ihm seinen Entschluß mit, Mönch zu werden.

PThv. 51, 13—19; SThv. 143, 5—21.

XXVI. 6—26. Der König hält ein Fest im Tissateiche. Durch ein Wunderzeichen veranlaßt, erbaut er, um den früher begangenen Verstoß zu sühnen, die Maricavaṭṭi-Tope samt Kloster.

PThv. 51, 34—52, 30; SThv. 144, 24—146, 2; Pūjāv. 17, 8—13; Rājaratn. 13, 19—21; Rājāv. 35, 24—25.

XXVII. 1—48. In Erinnerung alter Prophezeiungen beschließt Gāmaṇi den Bau des Lohapāsāda für die Priesterschaft. Als Muster soll ein himmlischer Palast dienen, der von einer ehemaligen Sklavin zum Lohn für ihre Frömmigkeit bewohnt wird. Acht Theras schaffen die Pläne herbei. Zur Einweihung des Lohapāsāda wird ein großes Fest gefeiert.

D. 19, 1; PThv. 52, 31—54, 16; SThv. 146, 4—148, 22; Pūjāv. 17, 13—18; Rājaratn. 13, 30—31; Rājāv. 35, 25—32.

XXVIII. 1—43. Gāmaṇi faßt den Beschluß, den Mahāthūpa zu errichten. Der Gott Vissakamma fertigt die Ziegel an, die ein Jäger entdeckt. Ebenso kommen Schätze an Gold, Kupfer, Edelsteinen, Silber und Perlen zum Vorschein. Die Finder werden reichlich belohnt.

PThv. 54, 17—56, 31; SThv. 148, 24—151 E. — Kurze Berichte über den Bau: Pūjāv. 17, 18—19; Rājaratn. 13, 31—14, 3; Rājāv. 35, 33—34.

XXIX. 1—12. Der Bau wird begonnen unter Verwendung der feinsten Lehmart. Zehn verschiedene Schichten bilden den Untergrund.

D. 19, 2—3; PThv. 56, 33—57, 16; SThv. 152, 1—28.

XXIX. 13—46. Gelegentlich der Grundsteinlegung veranstaltet der König ein großes Fest. Die Stadt wird geschmückt und für die zusammenströmende Volksmenge in jeder Weise gesorgt. Hervor-

ragende Priester kommen mit ihrem Gefolge aus allen Ländern herbei und umstehen den Festplatz im Kreise.

D. 19, 4—7; PThv. 57, 16—58, 25; SThv. 152, 28—155, 22 (Aufzug des Königs, 153, 29 ff. ausführlich geschildert).

XXIX. 47—70. In der Mitte nimmt, die Priesterschaft begrüßend, der König Platz. Ein Minister soll die Kreislinie ziehen, welche die Grundfläche der künftigen Tope bezeichnet. Der Thera Siddhattha bestimmt den König, die Tope in kleineren Massen zu bauen, als er ursprünglich beabsichtigt. Auf der Ostseite legt Gāmani selbst den ersten Grundstein, Minister legen die sieben anderen Steine. Der Thera Piyadassi hält eine eindrucksvolle Predigt.

PThv. 58, 26—60, 16; SThv. 155, 23—158, 17. — Über die ein gutes Omen bedeutende Aufstellung der Theras vgl. MT. 378, 2 ff.; 379, 2 v. u. — 381, 17 = D. 19, 8; PThv. 59, 1—5; 18—21; SThv. 156, 5—16; 156, 35—157, 6. Vgl. auch MT. 381, 4 v. u. — 382, 19. — Über die glückverheißenden Namen des bei der Ziehung des Kreises tätigen Ministerssohnes, seines Vaters und seiner Mutter s. MT. 382, 19—35 = D. 19, 9, PThv. 59, 21 ff., SThv. 157, 6 ff. — Zum Schluß der Feier vgl. MT. 383, 7—384, 37 = PThv. 60, 4—11; SThv. 157, 34—158, 7 (Begrüßung der an der Ost-, Süd-, West- und Nordseite sowie in der nö. Ecke stehenden Theras).

XXX. 1—20. Der König bewirtet die Mönche und läßt die Ziegelarbeit beginnen. Als Modell für die Form der Tope dient eine Wasserblase. Unentgeltliche Arbeit wird von Gāmani untersagt.

PThv. 60, 18—61, 24; SThv. 158, 19—160, 14.

XXX. 21—41. Zwei Theras arbeiten unerkannt an der Tope mit, um an dem Verdienste teil zu haben. Der König erfährt davon und läßt ihnen auf listige Weise ihre Belohnung zukommen.

PThv. 61, 25—63, 21; SThv. 160, 14—163, 27.

XXX. 42—50. Die Arbeit an der Tope hat reichen Lohn im Jenseits im Gefolge. Zwei Frauen, die gegen Lohn am Bau mitgewirkt, werden als Götterfrauen wiedergeboren. Sie kehren einmal vom Himmel zurück, der Tope ihre Verehrung zu bezeugen. Bei dieser Gelegenheit erblickt sie der Thera Mahāsiva.

PThv. 63, 21—64, 2; SThv. 163, 27—164, 18.

XXX. 51—100. Neunmal lassen die Theras die ersten Ziegelschichten in die Erde versinken, um dem Bau besondere Festigkeit zu verleihen. Dann wird aus seltenen Steinen, die vom Himalaya geholt werden, die Reliquienzelle hergestellt. Kostbare Kunstwerke, wie eine Nachbildung des Bodhibaumes, ein Thron

mit Schirm, ein Buddhabildnis und Götterstatuen, alles aus Edelmetall und Juwelen, sowie Abbildungen aus dem Leben und den früheren Existenzen des Buddha usw. schmücken das Innere der Zelle.

MT. 398, 26—400, 38; PThv. 64, 3—67, 20; 69, 31—34; SThv. 164, 19—173, 3; 177, 4—7. — Geschichte des Thera Cittagutta und seiner Predigt von den Schätzen des *dhātugabbha* MT. 400, 39—401, 10; PThv. 67, 21—28; SThv. 173, 4—14.

XXXI. 1—30. Zur Herbeiholung von Reliquien bestimmen die Theras den Soṇuttara, der in einer früheren Existenz zu Buddhas Lebzeiten eine solche Aufgabe sich gewünscht hatte. Er soll die Reliquien holen, welche in einer Tope zu Rāmagāma beigesetzt und von hier durch eine Flut in den Ozean entführt worden waren, wo sie nun unter der Obhut der Nāgas sich befinden.

MT. 405, 3 v. n. — 407, 4 v. n.; 408, 26 ff.; PThv. 69, 36—71, 1; SThv. 177, 9—179, 9; Pūjāv. 17, 19—25; Rājāv. 35, 32—33.

XXXI. 31—74. Der König schmückt die Stadt zum bevorstehenden Feste. Soṇuttara begibt sich zum Nāgakönig und fordert von ihm die Herausgabe der Reliquien. Des Nāgakönigs Neffe versucht, sie in Sicherheit zu bringen, aber der Thera entreißt sie ihm; doch werden einige von ihnen den trauernden Nāgas zur Verehrung überlassen.

PThv. 71, 1—74, 8; SThv. 179, 9—185, 18.

XXXI. 75—125. Die Götter geben den Reliquien feierliches Geleite, der König nimmt sie verehrend in Empfang. Es ereignet sich das Wunder, daß die Reliquien in die Luft sich erheben und die Gestalt des Buddha annehmen. Hierauf kehren sie in die Urne zurück. Der König und der Thera Indagutta verbringen sie in die Reliquienzelle, wo sie noch einmal die Gestalt des sterbenden Buddhas annehmen. Eine Spende an die Priesterschaft beendet die Feier und die Zelle wird geschlossen. Das Volk legt eine Menge Reliquien in der Tope nieder, ehe der Bau zu Ende geführt wird.

PThv. 74, 9—77, 7; SThv. 185, 18—191, 23. — Sonstige Verdienste des Gāmani, wie Spenden an die Kirche, Fürsorge für Kranke und Bau von Hospitälern, Ausbreitung der Predigt: Pūjāv. 17, 25—18, 23; Rājāratn. 14, 10—19.

XXXII. 1—84. Ehe der Mahathūpa ganz vollendet ist, erkrankt Dutthagāmani schwer. Er läßt sich auf seinem Bette vor die Tope tragen. Die Mönche umstehen ihn, ihre Gebete

singend. Der König fühlt in der Todesnot Sehnsucht nach seinem ehemaligen Waffengefährten Theraputtābhaya. Dieser kommt herbei und tröstet und ermutigt den Sterbenden. In einem von den Göttern gesandten Wagen fährt er angesichts des versammelten Volkes zum Himmel empor, um dereinst als erster Schüler des Buddha Metteyya wiedergeboren zu werden.

D. 19, 23; MT. 425, 2 v. u. ff.; 433, 1—434, 6; PThv. 77, 10—81, 31; SThv. 191, 25—198, 35. — Pūjāv. 18, 23—25; Rājaratn. 14, 19—20; Rājāv. 35, 34—36, 1. Vgl. Dhv. 48, 17—20.

XXXIII. 1—16. Da Prinz Sālī wegen seiner Liebe zu einem Candālamädchen auf die Regierung verzichtet, so besteigt Gāmanis Bruder Saddhātissa (18 J.) den Thron. Er vollendet den Mahathūpa, baut den Lohapāsāda um, errichtet Klöster und spendet den Mönchen Almosen.

° D. 19, 10; 20, 1—7; MT. 439, 7—441, 13 (Liebesgeschichte des Sālī); Pūjāv. 18, 25—29; Rājaratn. 15, 1—8; Rājāv. 36, 1—4 (37 J.).

XXXIII. 17—33. Es folgen Tissas Sohn Thullathana (1 M. 10 T.), der Erbauer des Kandaṛaklosters, und auf diesen sein Bruder Lajjitissa (9 J. 8 M.), der Mahathūpa und Thūpārama verschönert, den Silathūpa errichtet, Klöster erbaut. Sodann regiert Khallātana (6 J.), des vorigen Bruder.

D. 20, 8 (Thullathana 1 M. 10 T.); 20, 9—11 (Lajjitissa 9 J. 6 M.); 20, 12—13 (Khallātana 6 J.). Tul: Pūjāv. 18, 30—31 (1 J. 10 M.); Rājaratn. 15, 8; Rājāv. 36, 4—5 (1 J. 8 M.); Lemenitissa: Pūjāv. 18, 31—32 (9 J. 8 M. 14 T.); Rājaratn. 15, 9—12 (9 J.); Rājāv. 36, 6—7 (39 J.); Kalunnā: Pūjāv. 18, 32—33 (6 J.); Rājaratn. 15, 12—15 (6 J.). Rājāv. fehlt.

XXXIII. 34—63 a. Vattagāmani (5 M.), des vorigen Bruder, wird von einbrechenden Damiḷa besiegt. Er flieht mit seiner Gattin Anulā und seinen beiden Söhnen, die andere Gattin Somadevī zurücklassend, nach Malaya, wo er in der Hütte eines Jägers, namens Tanasīva, Unterkunft findet. Von den Damiḷaführern kehren zwei, der eine mit Somadevī, der andere mit Buddhas Almosenschale als Beute, nach Indien zurück; die übrigen fünf regieren 14 J. 7 M.

D. 20, 14—17; Nik. S. 10, 13—17 (489 n. B. = 103 v. Chr.); Pūjāv. 18, 33—39, 4 (5 M. + 17 J. 11 M.); Rājaratn. 15, 15—22 (5 M. + 14 J. 7 M.); Rājāv. 36, 7—14 (5 M. + 14 J.).

XXXIII. 63 b—105. Gelegentlich eines Streites tötet Vattagāmani den Tanasīva. Dann proklamiert er sich als König und sammelt acht Helden mit großer Heeresmacht um sich. Da er sich zu einer Gewalttat gegen den Kapisīsa hinreißen läßt, ver-

lassen ihn die übrigen sieben Helden, der Thera Tissa söhnt sie aber mit dem Könige wieder aus. Vaṭṭagāmani besiegt den Damiḷa Dāṭhika und bemächtigt sich wieder der Herrschaft (12 J.). Er errichtet das Abhayagirivihāra und andere Bauwerke. Auch seine Mannen bauen Klöster. Die Mönche des Abhayagirivihāra treten in Gegensatz zu denen des Mahāvihāra; von jenen trennen sich in der Folge die Mönche des Dakkhināvihāra. Vaṭṭagāmani läßt die heiligen Texte und die Kommentare dazu schriftlich aufzeichnen.

D. 20, 18—21; Nik. S. 10, 17—11, 10; 11, 11—34; Pūjāv. 19, 4—10 (*bhemiṇi-sāya* s. S. 114); Rājāratn. 15, 22—16, 6; 16, 10—20; Rājāv. 36, 14—18; Sās. 23, 19—27.

XXXIV. 1—27. Mahācūḷa Mahātissa (14 J.) verrichtet Lohnarbeit, um von seinem Verdienst Almosen geben zu können, und erbaut mehrere Klöster. Ihm folgt der frevlerische Coranāga (12 J.), dann Tissa (3 J.) und diesem die lasterhafte Anulā (4 J. 3 M.), welche ihre Buhlen der Reihe nach auf den Thron erhebt.

D. 20, 22—23; 24; 25; 26—30. — Mahadeḷiṃ Tis: Pūjāv. 19, 10—11; Rājāratn. 16, 24—26; Rājāv. 36, 18—20 (50 J.). Coranāga: Pūjāv. 19, 11—16; Rājāratn. 16, 26—17, 7; Rājāv. 36, 20—37, 12 (*bhemiṇi-sāya*, vgl. S. 111). Kuḍḍatissa: Pūjāv. 19, 16—18; Rājāratn. 17, 12; Rājāv. 37, 12—13. Anulā: Pūjāv. 19, 18—26; Rājāratn. 17, 12—13; Rājāv. 37, 13—18 (vgl. S. 109, Anm. 2). — Könige von Mahadeḷiṃ Tis bis Vyavahāratissa: Nik. S. 12, 1—11.

XXXIV. 28—36. Kālakaṇṇitissa (22 J.), des Mahācūḷa Sohn, schmückt den Cetiya-berg mit Halle, Tope und Bodhibaum, erbaut Klöster — ein Nonnenkloster für seine Mutter — einen Palast, Teiche und Kanäle und umgibt Anurādhapura mit Mauer und Graben.

D. 20, 31—35. Makalan Tis: Pūjāv. 19, 26—28; Rājāratn. 17, 13—19; Rājāv. 37, 18—20.

XXXIV. 37—67. Bhātikābhaya (28 J.) verschönert Lohapāsāda, Mahāthūpa und Thūpārāma und läßt Blumengärten anlegen. Zu Ehren des Mahāthūpa veranstaltet er große Opferfeste. Die Mönche zeigen ihm auf seinen Wunsch die im *dhātugabbha* desselben aufbewahrten Schätze, von denen er Nachbildungen anfertigen läßt.

D. 21, 1—30; MT. 401, 11—402, 29; PThv. 67, 29—69, 3; SThv. 173, 14—176, 7; Pūjāv. 19, 28—20, 1; Rājāratn. 17, 19—19, 11; Rājāv. 37, 21—28.

XXXIV. 68—94. Mahādāṭhika Mahānāga (12 J.), des vorigen Bruder, läßt die Terrasse des Mahāthūpa mit Steinplatten

belegen, baut auf Ambattthāla eine Tope und veranstaltet ihr zu Ehren eine Giribhāṇḍa genannte Feier. Auch errichtet er Klöster und macht Stiftungen.

D. 21, 31—33; Pūjāv. 20, 1—19 (Lampenfest auf der See!); Rājaraṭṭ. 19, 23—33; Rājāv. 37, 28—38, 5.

XXXV. 1—45a. Nun folgen der fromme und freigebige Āmaṇḍa Gāmaṇi (8 J. 9 M.), sein Bruder Kaṇḍiānūtissa (3 J.), dann des ersteren Sohn Cūḷabhaya (1 J.) und dessen Schwester Sivali (4 M.). Ihr Nachfolger Iḷanāga (3 + 6 J.) wird von den Lambakaṇṇa, die sich gegen ihn empören, in den Kerker geworfen. Sein Staatselefant befreit ihn. Der König entkommt nach Indien, der Elefant nach Malaya. Von Rohaṇa aus eröffnet Iḷanāga den Krieg gegen die Lambakaṇṇas. Er besiegt sie und läßt viele von ihnen enthaupten, den übrigen Nasen und Zehen abschneiden.

Āmaṇḍa G. bis Sivali: D. 21, 34—41a; Pūjāv. 20, 19—27; Rājaraṭṭ. 20, 7—30; Rājāv. 38, 6—9. Iḷanāga: D. 21, 41b—43; Pūjāv. 20, 27—29; Rājaraṭṭ. 20, 30—21, 13.¹⁾

XXXV. 45b—58. Des Iḷanāga Sohn Candamukha Siva (8 J. 7 M.) legt den Maṇikāragāmateich an. Ihm folgt sein Bruder Yasalālaka Tissa (7 J. 8 M.), den der Türhüter Subha (6 J.) entthront, welcher Klosterzellen und Klöster anlegt.

D. 21, 44—48; Pūjāv. 20, 29—32; Rājaraṭṭ. 21, 20—25; Rājāv. 38, 9—10.

XXXV. 59—111. Vasabha (44 J.), ein Lambakaṇṇa, findet vor den Nachstellungen des Königs im Mahavihāra Zuflucht. Sodann begibt er sich nach Rohaṇa und bemächtigt sich von hier aus des Reiches. Durch viele fromme Taten verlängert er sein Leben. Er legt elf Stauteiche an. Seinen Sohn Tissa vermählt er mit der Tochter seines Vorgängers Subha.

D. 22, 1—11; Pūjāv. 20, 32—21, 4 (*Vehap*); Rājaraṭṭ. 21, 26—22 l. Z. (*Vahap*); Rājāv. 38, 12—19 (*Vehap*). — Vasabha und Mahāsiva MT. 402, 30—403, 13; PThv. 69, 4—29; SThv. 176, 7—177, 4.

XXXV. 112—127. Es folgt Vasabhas Sohn Vaṇkaṇāsika Tissa (3 J.), diesem Gajabāhuka Gāmaṇi (12 J.), der Klöster und Topen erbaut und den Gāmanitissateich anlegt, und diesem Mahallaka Nāga (6 J.) sein Schwiegervater, der Erbauer von sieben Klöstern.

¹⁾ Die Könige heißen in Pūjāv. Adageṃṇu (9 J. 8 M.), Kiṇḍiridala (3 J.), Kuṇḍā Aba (1 J.), Siṃhavallī (4 M.), Eḷunnā (6 J.); in Rājaraṭṭ. Adageṃṇu, Malnigiridala, Sūḷa Aba, Siḥavallī, Eḷunnā; in Rājāv. Adageṃṇu, Kiṇḍirideli (9 J.), Kuṇḍā Aba, Sivali, Eḷunnā.

D. 22, 12 und 27; 13—14 und 28; 15—17 und 29; Pūjāv. 21, 4—18; Rājaratn. 23, 7—24; Rājāv. 38, 20—39 l. Z. Vgl. S. 116. — Rājaratn. läßt auf Vahap zunächst den Mahāluḍa folgen, der sonst nicht erwähnt wird. Den Gajabū läßt Pūjāv. 22, Rājāv. 24 J. regieren. Den Mahallaka Nāga nennen die drei Chroniken Mahālumānā.

XXXVI. 1—26. Bhātika Tissa (24 J.) und Kaniṭṭha Tissa (28 J.), Söhne des Mahallaka Nāga, führen zahlreiche verdienstliche Bauten aus. Ihnen folgen Cuḷanāga (2 J.), des Kaniṭṭha Tissa Sohn, und sein Bruder Kuḍḍanāga (1 J.), sowie des letzteren Schwager Sirināga (19 J.), der Bauten am Mahāthūpa, am Lohapāsāda und beim Bodhi- baume vornimmt.

D. 22, 18—22 und 30; 23—25 und 31; 26 und 32—33; 34—36; Pūjāv. 21, 18—23 (Tissa II: 18 J.); Rājaratn. 23, 24—24, 7; Rājāv. (nur Bhātiya Tissa 24 J. und Kuḍḍanā 20 J.) 39 l. Z. — 40, 2 (Sirināga fehlt).

XXXVI. 27—41. Vohāraka Tissa (22 J.) verbietet in Laṅkā die Tötung lebender Wesen, nimmt an verschiedenen Bauten Verbesserungen vor, sorgt für Verbreitung der Lehre, löst verschuldete Mönche frei und unterdrückt die Vetulla-Sekte.

D. 22, 39—45; Nik. S. 12, 9—24; Pūjāv. 21, 23—24; Rājaratn. 24, 7—25, 3; Rājāv. 40, 2—3; Sās. 25, 11—14.

XXXVI. 42—57. Tissa wird von seinem Bruder Abhaya-nāga (8 J.) der vorher wegen Ehebruchs hatte fliehen müssen, aber in dem Schwiegervater des Königs einen geheimen Bundesgenossen zurückgelassen hatte, entthront. Ihm folgt Tissas Sohn Sirināga II. (2 J.) und diesem sein Sohn Vijaya (1 J.).

D. 22, 37—38; 46—47 und 51; Pūjāv. 21, 24—28; Rājaratn. 25, 8—11; Rājāv. 40, 3—7 (Abā Sen 2 J., Siri Nā 2 J., Vijayindu 8 J.). — Könige von Abā Tissa bis Goṭṭhabhaya Nik. S. 12, 25—27.

XXXVI. 58—72. Drei Lambakannas, Saṅghatissa, Saṅghabodhi und Goṭṭhabhaya, aus Mahiyāṅgana begeben sich an Vijayas Hof. Unterwegs wird ihnen von einem Blinden geweissagt, daß sie die Krone erlangen würden. Nach Vijayas Entthronung regiert zuerst Saṅghatissa (4 J.). Er versieht den Mahāthūpa mit einem goldenen Spitzkegel und setzt der Priesterschaft eine Speisepende aus. Er stirbt auf der „Ostinsel“ am Genuß einer vergifteten Jambufrucht.

D. 22, 48—50 und 52; Hatthav. III, 2—6; Pūjāv. 21, 28—29; Rājaratn. 25 11—17; Rājāv. 40, 7—8.

XXXVI. 73—90. Saṅghabodhi (2 J.) baut eine Speisehalle im Mahāvihāra. Durch seine Frömmigkeit erlöst er die

Insel von schlimmer Hungersnot. Dem Räuberunwesen steuert er, ohne die Räuber hinzurichten. Den Dämon „Rotauge“, der eine Seuche hervorgerufen, besänftigt er dadurch, daß er selbst sich zum Opfer bietet.

D. 22, 53—54; Hatthav. V, 1; VI; VII, 1—12; Pūjav. 21, 30—22, 9; Rājaratn. 25, 17—31; Rājāv. 40, 8—22.

XXXVI. 91—97. Wie Goṭṭhabhaya, um sich der Herrschaft zu bemächtigen, heranrückt, verläßt Saṅghabodhi freiwillig die Hauptstadt. In der Wildnis überläßt er als Dank für eine ihm gereichte Mahlzeit einem armen Manne sein eigenes Haupt, damit er es dem Goṭṭhabhaya bringe und die dafür ausgesetzte Belohnung erhalte.

Hatthav. VII, 13—15; VIII, 1—13; Pūjav. 22, 9—27; Rājaratn. 25, 31—32; Rājāv. 40, 22—41, 21.

XXXVI. 98—117. Goṭṭhabhaya oder Meghavanna-bhaya (13 J.) verrichtet viele fromme Werke. Er unterdrückt die Vetulla-Sektierer im Abhayagirivihāra, aber der Mönch Saṅghamitta, der deshalb den Mönchen des Mahāvihāra grollt, weiß sich in das Vertrauen des Königs und namentlich auch seines zweiten Sohnes Mahāsena einzuschleichen.

D. 22, 55—60; Nik. S. 12, 27—14, 4 (Entstehung der Sāgaliya-Sekte, Unterdrückung der Vetulla-Lehre, Gesch. des Saṅghamitta); Pūjav. 22, 28—31; Rājaratn. 26, 12—27, 11 (Ausstattung des Attanagaluvihāra, Aufkommen der Vetulla-Lehre, Bauten des G., Unterdrückung der Vetulla-Sektierer); Rājāv. 41, 21—24 (13 J.); Sās. 25, 15—17.

XXXVI. 118—133. Jeṭṭhatissa (12 J.), Goṭṭhabhayas älterer Sohn, züchtigt widerspenstige Große. Saṅghamitta flieht nach Indien, bleibt aber in Verbindung mit Mahāsena. Jeṭṭhatissa regiert in frommer Weise.

D. 22, 61—65; Nik. S. 14, 5—11; Pūjav. 22, 31—23, 6; Rājaratn. 27, 18—25; Rājāv. 41, 24—31 (10 J.).

XXXVII. 1—50. Nach Jeṭṭhatissas Tod kehrt Saṅghamitta nach Ceylon zurück und setzt den Mahāsena (27 J.) als König ein. Die Mönche des Mahāvihāra werden verfolgt und auf sein und des Ministers Soṇa Betreiben ihr Kloster zerstört. Entrüstet darüber flieht ein anderer Minister, Meghavanna-bhaya, nach Malaya und empört sich gegen den König. Er söhnt sich aber mit ihm aus und weiß ihn umzustimmen. Saṅghamitta wird von einem Weibe ermordet, auch Soṇa wird getötet. Der Mahāvihāra wird neu aufgebaut und wieder von den Mönchen bezogen. Da aber

der König dem Jetavana-Kloster, das er erbaut, Teile vom Grund und Boden des Mahāvihāra überläßt, wird dieser abermals von seinen Insassen verlassen. Ein gerechter Richter entscheidet die Streitsache zugunsten des Mahāvihāra. Der König gründet Klöster, führt andere Bauwerke aus und legt 16 Teiche an.

D. 22, 66—76; Nik. S. 14, 11—16, 7; Pūjav. 23, 6—29; Rajaratn. 27, 30—28 l. Z. (27 J.); Rajav. 41, 32—42, 24 (vgl. S. 111); Sās. 25, 18—32.



CPSIA information can be obtained
at www.ICGtesting.com
Printed in the USA
LVHW030854070223
738796LV00005B/570





978-3-34808-703-2

Beiträge zur Indischen Lexicographie ist ein unveränderter, hochwertiger Nachdruck der Originalausgabe aus dem Jahr 1883.

Hansebooks ist Herausgeber von Literatur zu unterschiedlichen Themengebieten wie Forschung und Wissenschaft, Reisen und Expeditionen, Kochen und Ernährung, Medizin und weiteren Genres. Der Schwerpunkt des Verlages liegt auf dem Erhalt historischer Literatur. Viele Werke historischer Schriftsteller und Wissenschaftler sind heute nur noch als Antiquitäten erhältlich. Hansebooks verlegt diese Bücher neu und trägt damit zum Erhalt selten gewordener Literatur und historischem Wissen auch für die Zukunft bei.

ISBN/EAN: 978-3-34808-703-2
www.hansebooks.com